

Cuestiones de herencia

¿Cuál es el fantasma? ¿A quién pertenece? ¿Jacques Derrida?

Autor:
Potel, Horacio

Tutor:
Cragolini, Mónica B.

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Grado

Tesis
15.4.6

TESIS 15-4-6

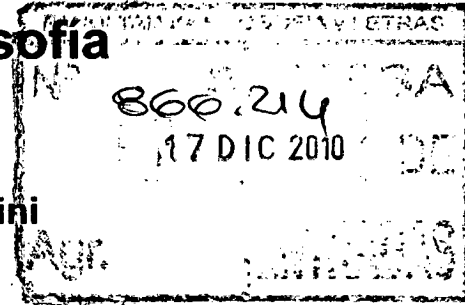
CUESTIONES DE HERENCIA

¿Cuál es el fantasma? ¿A quién pertenece? ¿Jacques Derrida?

Tesis de Licenciatura en Filosofía

Horacio Potel

Directora de tesis: Mónica B. Cragolini



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Diciembre de 2010

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

CUESTIONES DE HERENCIA

¿Cuál es el fantasma? ¿A quién pertenece? ¿Jacques Derrida?

Horacio Potel

Para
<http://www.jacquesderrida.com.ar/>,
 la pró-tesis originaria

Todas las cuestiones a propósito del ser o de lo que hay que ser (o no ser: *or not to be*) son cuestiones de herencia.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*.

Axioma: ningún por-venir sin herencia y sin posibilidad de *repetir*.

Jacques Derrida, *Fe y saber*.

En el fondo, no habla más que de la muerte, y de pasado, y de memoria, y de archivo, y de último momento, y de supervivencia, y de herencia.

Jacques Derrida, *Rodar las palabras*.

Sí viese claramente, y por anticipado, adónde voy, creo realmente que no daría un paso más para llegar allí.

Jacques Derrida, *El tiempo de una tesis*

LA IMPOSIBLE BÚSQUEDA DE UNA TESIS

Hace tanto tiempo que vengo retrasando, difiriendo, demorando, el «comienzo» de esta «tesis»¹. Y, «ahora», en este instante, cedo nuevamente a esa tentación. Escribo la primera oración y empiezo a encomillarla, es decir, a alejarme, a tomar distancia de ella. Quisiera no tener que usar esas palabras, las sé inadecuadas, tramposas, traicioneras. Y lo mismo se repite en la segunda oración y en ese «*ahora*», «en este instante» y *ahora*. Ojalá fuera sólo este el problema: la falta de la palabra adecuada, del término preciso, de la expresión justa. Pero el retardo, el diferir, la demora tienen que ver con cuestiones más dolorosas. Cada vez me digo: «pero no, si cada vez, sabés más de él, lo conocés mejor», pero siempre estoy en falta, nunca puedo sentir que *ahora sí*, que *este es el momento* que *ya* puedo decir a todos todo lo que sé sobre Jacques Derrida. Y lo peor, o lo paradójico o lo irónico, es que si algo sé es que nunca podré. Si hay algún comienzo posible para esta tesis, ese sería: «No se puede hacer una tesis, como toda construcción ésta está condenada al fracaso, a la falta de fin, a la incompletitud, a la inconclusión. No se puede terminar nada. Esta es nuestra maldición y nuestra bendición, *a la vez*.» No se puede terminar nada, ni siquiera el proceso de demorar, diferir, retardar, el comienzo. Entonces lo mejor será que comencemos. Lo que no borra el dolor, ni el sentimiento de la traición; traición porque si no puedo terminar, no podré decir *ni de él*, *ni de mí* nada justo. Pero ese es, *justamente*, desde siempre el precio a pagar si se dice algo, la imposibilidad de decirlo todo, la certeza de estar en la incerteza, la impureza del perjurio, de la infidelidad, de la traición. Y a la vez, *otra vez*, *a la vez*, la traición, la infidelidad y el perjurio, es *lo único* que pude conservar *el secreto*, y el secreto es justamente lo que permite que

¹ «Una de las tesis -hay más de una- inscritas en la diseminación es justamente la imposibilidad de reducir un texto en cuanto tal a sus efectos de sentido, de contenido, de tesis o de tema.» J. Derrida, «Hors libre», en *La Diseminación*, trad., J. Arancibia (mod.), Madrid, Fundamentos, 1997, p. 13. Para ampliar el tema de la «tesis» en la deconstrucción: Radmond, Charles: *Le vocabulaire de Derrida*, París, Ellipses, 2001, «Athèse», p. 11. Consultar también la brillante tesis de Paco Vidarte: *Derritages. Une thèse en déconstruction*, Paris. L'Harmattan, 2001.

nunca termine, una tesis, un texto, una vida. Que nunca se cierre en una totalidad, que nunca baje a su tumba.

La *survie*, la sobre-vida, la ultra-vida de Jacques Derrida, está asegurada en mi *imposibilidad* de decirlo todo. Pero ¿y de mí? no quisiera decir de mí todo, decir *quién soy*, decírmelo, ¿no es el escribir una carrera alocada para escribirlo todo antes de que la muerte ponga fin a todo, termine con todo? Pero acá hay otro error. Nada ni nadie termina nada ni nadie. Ni la muerte termina. Y entonces de nuevo lo único que se puede hacer es comenzar. Comenzar no para concluir nada, comenzar para inscribir la inconclusión, comenzar para sumar un trazo, un *resto*², algo que comienza ya como ruina y ceniza, y que justamente solo en tanto resto y ceniza abre el por-venir. No será entonces ni aquí ni ahora, donde se cuente la verdad, sobre Jacques Derrida, ni siquiera sobre Horacio Potel, nunca se sabrán sus secretos, nunca se terminará con ellos. Y esa es la maldición. Y esa es la bendición. Somos una herencia que hereda heredando. Estos trazos, jamás tendrán la calma de lo acabado, de la tesis, de la estancia, de la morada asegurada. Pero esa es la bendición. *No hay sepulcro*. La Muerte, la muerte plena, clásica es la contrafigura de la Vida, la vida plena, una y otra, *a la vez*, hacen sistema, *se necesitan* la una a la otra, viven y mueren de ellas mismas. No hay presencia plena sin muerte plena. Y ambas, la Vida y la Muerte, han sido y son un sueño del pensamiento, una pesadilla, también.

En algún lado Derrida recuerda que Marx recuerda que dicen que Cristo dijo: «Dejad que los muertos entierren a sus muertos», y comenta que ningún muerto puede enterrar a un muerto, pero tampoco ningún vivo. Los dioses no entierran a nadie. Seguramente porque ellos, los dioses, *los eternamente vivos son los verdaderamente muertos*. Nosotros, los supervivientes, los moribundos, somos los únicos que podemos y debemos y estamos obligados desde siempre a enterrar a nuestros muertos. Este es entonces un trabajo de duelo, un trabajo interminable, un duelo imposible. Y un duelo sin difunto, en primer lugar porque (y este es uno de los motivos de la imposibilidad

² «“Resto” es la piedra que se le atraganta al pensador que concibe la filosofía como cierre sistemático, y que intenta soldar, soldar y sanar la herida de la existencia misma. El resto no es, entonces lo “que queda” de una totalidad, una vez desmontada, sino aquello que impide que la totalidad se cierre.» M. Cragnolini, *Derrida un pensador del resto*, Buenos Aires, 2007, La Cebra, p. 138.

del acabamiento), ni «Jacques Derrida» ni «Horacio Potel» designan nada identificable, no hay ninguna singularidad que corresponda a esos nombres, nunca pudo ser terminada la firma, nunca lograron un sentido esos nombres, ni lo lograrán, no hay ADN que sirva para identificar esos restos, son restos de restos, huellas de huellas, abiertas al porvenir, abiertas a recomenzar el sentido, justamente porque nunca lo alcanzaron, abiertas a cualquier otro, porque desde siempre estuvieron constituidos por otros, otros supervivientes, otros moribundos, otros herederos. Herederos que pueden llegar, como yo ahora, a decir cualquier cosa. El heredero no tiene la última palabra, porque no la hay, porque tiene otro heredero y nunca se acaba la herencia, pero tiene la palabra que viene. El sentido no puede cerrarse, la obra no puede terminarse, entonces también, porque también viene del futuro, otros nos harán, como otros nos han hecho. La construcción o la desconstrucción de la ruina no tiene fin. «Of course all life is a process of breaking down»³.

Advertencia: Repetimos a Derrida: «La muerte está al alba porque todo ha comenzado por la repetición»⁴, y como creemos en ello, afirmamos que *este escrito se repite, no busca ninguna meta, ni pretende obtener ningún resultado*, no viene a consolidar ninguna posición, ni pretende originalidades ni creaciones. No pretendemos ser tan pedantes ni tan estúpidos. Este escrito se repite y por eso, sólo por eso, quizá, deje aparecer algo nuevo.

³ «Claro, toda vida es un proceso de demolición». F. Scott Fitzgerald, *El Crack-Up*, Edición de Edmund Wilson, traducción de Mariano Antolín Rato, Bruguera, Barcelona, 1983.

⁴ J. Derrida, «Elipsis», *La escritura y la diferencia*, Barcelona, 1989, p. 408.

LA VIDA ETERNA, LA MUERTE ETERNA. IMPOSIBLES.

En el principio está la muerte, ella marcó desde un principio el sueño del principio, sueño de *un origen puro e incontaminado*, por lo tanto *eterno*; es decir: más allá del tiempo, de ese tiempo que marca nuestra irremediable muerte, el fin de nuestros amores, la caducidad sin fin de todo lo que nos ha sido dado. Soñar la muerte como la desapropiante absoluta, como aquello fuera de mí que termina con todo en mí, es soñar necesariamente y a la vez, con *un origen a salvo, salvado, sagrado*. Ya se sabe: el cambio fue siempre la peor objeción, fuera del pasar, fuera de lo cambiante, fuera de lo pasajero, fuera de lo finito, fuera de la vida y fuera de la muerte es donde debería estar nuestra patria, nuestra morada, nuestro hogar. Olvidar la angustia de la ausencia, el dolor del pasar, de la finitud, de la falta. Por ello el pensar siempre ha buscado la seguridad, la presencia plena asegurada⁵, completa, eterna, toda ahí junta

⁵ La Metafísica es un desesperado anhelo de pr(esencia). Lo que aparece, lo que se muestra, es lo que se mantiene en la presencia, en un doble sentido; lo *constante*, lo permanente frente al cambio y la destrucción y lo *presente* como contrapuesto a lo ausente, a lo que no aparece. Frente a esto la *différance* derridiana opone el espaciamiento y la temporización: «La *différance* es lo que hace que el movimiento de la significación no sea posible más que si cada elemento llamado “presente”, que aparece en la escena de la presencia, (se) remite a otra cosa que a sí mismo, al tiempo que conserva la marca del elemento pasado y se deja ya señalar por la marca de su relación con el elemento futuro, dado que la huella no se refiere menos a lo que se llama el futuro que a lo que se llama el pasado y constituye lo que se llama el presente por esta relación misma con lo que no es él: con lo que no es él en absoluto, es decir, con lo que no es ni un pasado ni un futuro como presentes modificados. Es preciso que un intervalo lo separe de lo que no es él para que sea él mismo, pero este intervalo que lo constituye en presente debe dividir también al mismo tiempo el presente en sí mismo, dividiendo de este modo, con el presente, todo lo que se puede pensar a partir de él, es decir todo ente, en nuestra lengua metafísica, especialmente la sustancia o el sujeto. Este intervalo que se constituye, se divide dinámicamente, es lo que puede denominarse *espaciamiento*, devenir-espacio del tiempo o devenir-tiempo del espacio (*temporización*). Y es esa constitución del presente como síntesis “originaria” e irreductiblemente no –simple, por tanto, *stricto sensu*, no-originaria, de marcas de huellas de retenciones y de protenciones (por reproducir aquí, analógica y provisionalmente, un lenguaje fenomenológico y trascendental que enseguida se revelará inadecuado) lo que propongo llamar archi-escritura, archi-huella o *différance*. Ésta (es) (a la vez) espaciamiento (y) temporización. J. Derrida, «La Différance», *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, 1998, pp 48-49. (por ser esta traducción muy desafortunada hemos optado por reproducir, para este tan conocido pasaje la traducción de Cristina de Peretti, la misma se encuentra en su libro: *Jacques Derrida: Texto y Deconstrucción*, Anthropos, 1989, Barcelona.

siempre en un instante que no acabe nunca por que el pasar y el no ser no son, ni han sido, ni deben ser, nunca. «Es inengendrado e imperecedero; integro, único en su género, inestremecible y perfecto; nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo a la vez, uno, continuo»⁶. Así reza una de las primeras marcas de nuestra tradición, de nuestra *herencia*. El sueño de tener *un* solo padre en *una* única patria, *un* solo nombre, el sueño perfecto, pues ya sabemos que lo perfecto lo tiene *todo en sí*, no necesita de nada ni de nadie, se mantiene solo y puro para siempre *congelado en eterna presencia*. Un sueño sin sueños entonces: el sueño negro de la luz continúa que no deja pasar a los fantasmas de la muerte.

Pero los fantasmas siempre pasan.

Y es necesario que lo hagan, la *ruina* del sueño eterno, su *imposibilidad*, la imposibilidad de una vida eterna es lo que salva de la muerte eterna y hace posible la vida, *la sobrevida*⁷. El anhelo de fundamento y de un *fundamento puro*, implica necesariamente, la pretensión de que *lo derivado sea subsumido por lo originario, absorbido, canibalizado*, para construir al Dios perfecto, o al Sujeto perfecto, es preciso que todo lo real haya quedado bajo su nombre, que lo que se le oponía en tanto singular, en tanto finito sea completamente absorbido por la instancia

⁶ *Parménides* (28B8) Traducción de C. Egger Lan, apuntes de cátedra, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, año 1992.

⁷ Je me suis toujours intéressé à cette thématique de la survie, dont le sens *ne s'ajoute pas* au vivre et au mourir. Elle est originaire : la vie *est* survie. [...] Tous les concepts qui m'ont aidé à travailler, notamment celui de la trace ou du spectral, étaient liés au "survivre" comme dimension structurale. Elle ne dérive ni du vivre ni du mourir. Pas plus que ce que j'appelle le "deuil originaire". Celui-ci n'attend pas la mort dite "effective". [...] la survie est un concept original, qui constitue la structure même de ce que nous appelons l'existence, le *Da-sein*, si vous voulez. Nous sommes structurellement des survivants, marqués par cette structure de la trace, du testament. Mais, ayant dit cela, je ne voudrais pas laisser cours à l'interprétation selon laquelle la survivance est plutôt du côté de la mort, du passé, que de la vie et de l'avenir. Non, tout le temps, la déconstruction est du côté du *oui*, de l'affirmation de la vie. [...] La survivance, c'est la vie au-delà de la vie, la vie plus que la vie, et le discours que je tiens n'est pas mortifère, au contraire, c'est l'affirmation d'un vivant qui préfère le vivre et donc le survivre à la mort, car la survie, ce n'est pas simplement ce qui reste, c'est la vie la plus intense possible. «*Je suis en guerre contre moi-même*» Entrevista realizada a Jacques Derrida por Jean Birnbaum, publicada en la edición de *Le Monde* del 19 de agosto de 2004. <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/lemonde.htm>

fundadora. Un camino de homogeneización generalizada para terminar con toda diferencia, con toda singularidad en el imperio absoluto de lo Mismo. El sueño de la vida eterna y la pureza absoluta es *el sueño de la muerte*⁸ de toda alteridad, porque esa es la única forma de completar el círculo. Si se piensa que todo es conciliable, el origen debe terminar apoderándose de todo lo existente; contra ello admitir que *nunca* se cerrarán las totalidades, es decir que el sueño de la metafísica está siempre condenado al fracaso, es la condición para evitar el fin de todo, en una momificación absoluta del sentido.

La imposibilidad como condición de posibilidad es un tema recurrente en Derrida, abordado ya en escritos relativamente tempranos, como es el caso de «Firma acontecimiento contexto» del año 1971. Detenernos un momento en el mismo, quizá nos sirva para aclarar lo que sigue. Curiosamente «aclarar», *reducir* la oscuridad, apagarla en la luz del sol pleno, ha sido siempre según Derrida la meta de la filosofía y unos de los motivos de los continuos reproches a esa forma de *telecomunicación* de la que siempre han desconfiado los filósofos -desconfianza que se ha extendido a todas las formas de telecomunicación -como tantos discursos moralistas y escandalizados sobre la Web, nos lo recuerdan todos los días- : la escritura. La oscuridad, la equivocidad, lo no claro, que serían para la filosofía predicados de este artilugio técnico: la escritura -y en tanto técnico no natural, sospechoso- se ubican del lado de lo derivado y lo no-originario. Tarea del trabajo filosófico será entonces denunciar su condición derivada y *reducirla* a la univocidad. Por otro lado el pensamiento de la filosofía ha pensado a la escritura como *representación*, representación de una representación. Representación gráfica, *material*, del pensamiento el cual representa idealmente al ser-presente. La escritura acontece entonces para la filosofía dentro del sistema de la presencia. Es decir es una manifestación derivada o secundaria de la presencia. Es aquí donde Derrida introduce su gran tema: la ausencia. Para él la escritura es no-presente, no se determina por la presencia. Se escribe antes de ser, substrayéndose así a la autoridad ontológica del reino de la presencia. No sólo no

⁸ ... Pues no lo pueden todo los celestes. Ya que los mortales están más cerca del abismo. ... Hölderlin, *Mnemosyne*.

pertenece a la presencia, sino que es la condición de posibilidad de esta. Si la escritura se escribe antes de ser, ya no corresponde preguntarse sobre la «esencia» de la escritura, sino sobre la forma en que la escritura se escribe, se traza. Y la escritura se escribe repitiéndose, *iterándose*⁹. Entonces el signo escrito ocurre en la repetición, *acontece repitiéndose*. El trazo es ya un acto de desdoblamiento. El origen una repetición. Y toda repetición presupone un desdoblamiento. Por tanto el signo escrito logra su identidad en el mismo acto en que la pierde *y gracias* a esa pérdida. Lo que le da identidad es lo que al mismo tiempo produce alteridad. La identidad y la alteridad se construyen en el mismo acto en que se destruyen, esto es se deconstruyen. Para la filosofía, la escritura no es más que una modificación de la presencia, y le asigna la identidad derivada que corresponde a una forma de representación. Derrida, por el contrario, le asigna una identidad originaria pero una identidad que clausura toda posibilidad de identificación. La iterabilidad es lo que impide que lo originario; la escritura, se convierta en un fundamento metafísico. Dato tanto más importante, por cuanto dice Derrida, en el texto que estamos comentando: «yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de “signos” y para todos los lenguajes en general, sino incluso, más allá de la comunicación semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada “presencia”».¹⁰ Lo que es lo mismo que decir que *la presencia sólo es posible como imposible*. Ya que al no haber origen puro que lleve a

⁹ Del latín: *iterum*, según Derrida proviene del sancrito: *itara* (otro). «Para que la escritura sea posible, es preciso que pueda reconocerse en un contexto y que su significación pueda ser recibida; es el devenir “código” de la escritura. Pero la escritura se vuelve imposible si no puede ser recibida o reconocida en más de un contexto: “Esto no supone que la marca vale fuera de contexto, sino al contrario que no hay sino contextos sin ningún centro de anclaje absoluto”. El signo o la marca de escritura se inscribe en el contexto en que es emitido pero no le pertenece, no se reduce a él; desde entonces, lo desborda, y no es posible si no puede, en su estructura misma, atravesar más de un contexto. La escritura no es, pues, el medio de comunicación de un mensaje significado e idéntico a sí mismo, sino que se comunica alterando cada vez su significación, en cada una de sus repeticiones en un contexto diferente. No existe entonces sentido propio de un enunciado, puesto que la significación no sucede sino alterándose y difiriendo de sí misma; ella no es incluso nada sino esta diferencia y este desvío de sí.» Goldschmit, Marc: «La violencia de la discusión. El habla estandarizada de J. R. Searle y la teoría de los “speech acts”» en *Jacques Derrida, una introducción*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

¹⁰ J. Derrida, «Firma acontecimiento contexto», *Márgenes de la filosofía*, ed. cit., p.358. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/firma_acontecimiento_contexto.htm

una presencia pura, ésta solo se constituye como tal gracias a la repetición que al mismo tiempo que la constituye la desconstituye. O mejor dicho que la constituye desconstituyéndola. La marca escrita no está entonces bajo la autoridad del ser-presente. Es por el contrario la inscripción de éste, la condición que lo precede y a partir de la cual éste es posible. Como decíamos más arriba y ahora con palabras de Derrida: «La muerte está al alba porque todo ha comenzado por la repetición.»¹¹

En «Psyché. Invention de l'autre»¹² se decía que «la déconstruction la plus rigoureuse ne s'est jamais présentée [...] comme quelque chose de *possible*»¹³. Y es que lo posible, al igual que la vida eterna tiene cerrado todo acceso al por-venir [*L'avenir*]. O mejor aún: lo posible como posible es imposible, un posible no imposible, sería un programa, un conjunto de procedimientos regulados, de prácticas metódicas, un camino seguro, una ruta pavimentada y señalizada que no conduce a ningún lugar. Que no da lugar al acontecimiento. No hay posibilidad en el reino cerrado de lo posible. No hay por-venir. «El porvenir sólo puede anticiparse bajo la forma del peligro absoluto. Rompe absolutamente con la normalidad constituida y, por lo tanto, no puede anunciarse, *presentarse*, sino bajo el aspecto de la monstruosidad»¹⁴. Que no haya posible *como tal*, es entonces la condición de posibilidad del *por-venir*. Si viene lo posible, viene lo conocido, lo repetido, lo asegurado, lo esperado, no pasa nada con lo posible, no es posible que *venga* el acontecimiento [*L'événement*]. Por eso, si hay acontecimiento, este solo puede *venir de lo imposible*. Aclaremos: Derrida llama «posible» a lo programable, a lo previsible, a lo instituido, a lo que se repite constantemente sin dar lugar a nada nuevo, es decir *sin abrir el por-venir*, sino

¹¹ «Elipsis», *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, 1989, Barcelona, Anthropos, p. 408. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/elipsis.htm>

¹² Que es una reelaboración de dos conferencias: una pronunciada en la Universidad de Cornell en abril de 1984 y otra en Harvard en abril de 1986.

¹³ «Psyché, Invention de l'autre», en *Psyché, Invention de l'autre. Nouvelle édition augmentée*, Paris, Galilée. 1998, p. 26. Traducción castellana de Mariel Rodés de Clérico y Wellington Neira Blanco en AA. VV., *Diseminario. La desconstrucción, otro descubrimiento de América*, XYZ Editores, Montevideo, 1987, pp. 49-106. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/psyche.htm>

¹⁴ J. Derrida, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998. Traducción de O. Del Barco y C. Ceretti, p. 10, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/exergo.htm>. Monstruosidad porque «la forma es la huella de lo informe» (Plotino, *Enéadas*, VI, 7, 30). El por-venir es la venida del otro, la invención del otro, y lo otro para ser hospitalarios con eso no puede, no debe estar determinado, sino entraría en el círculo de lo mismo.

cerrándolo en el círculo reproductivo de lo mismo, en la perpetuación de las instituciones: el por-venir es reemplazado por un «presente futuro» porque su futuro «posible» ya está «presente» aunque sea sólo en la forma de «ideal» para aquellos proyectos más ambiciosos, que ya no postulan una repetición mecánica sino que prevén alguna meta escatológica. Todos los progresismos siguen este patrón y no sólo ellos desde luego. ¿Y qué es para Derrida lo imposible? pues muchas cosas: el don, la hospitalidad, la justicia, etc. Y estas «cosas» son imposibles porque nunca «existen», nunca se hacen presentes, siempre están por venir (como el Mesías, claro). *Su condición de posibilidad es su condición de imposibilidad*, lo que las hace posibles las hace a la vez imposibles. Un ejemplo sobre el que luego volveremos, en *Dar (el) tiempo*, Derrida habla de lo imposible: «el don es lo imposible. No imposible sino lo imposible.»¹⁵ Allí, Derrida, conceptualiza la economía como ligada al *oikos*, es decir, a la casa, la propiedad, la familia, el hogar y el calor del hogar que *nos protege del afuera, de la intemperie, de los otros*. La economía es un círculo y su ley la del retorno, Odiseo (y no Abraham) es el modelo del hombre económico, se aleja sólo para regresar, parte sólo para mejor volver al hogar. Ahora bien, nos dice Derrida, el don está relacionado (¿qué duda cabe?) con la economía, pero: «No debe circular, no debe intercambiarse, en cualquier caso no debe agotarse, como don, en el proceso del intercambio, en el movimiento de la circulación del círculo bajo la forma del retorno al punto de partida.»¹⁶ Pero el don no es ajeno al círculo, es más sin círculo no hay don, don y economía se autolimitan¹⁷. Y el don no es ajeno al círculo porque el don rompe el círculo y la circulación. Y para esto debe romper con el tiempo metafísico que está construido sobre el círculo. El instante en que se fractura el círculo rompe con el tiempo metafísico, ya que la fractura del círculo es también el desgarramiento del tiempo, ya que éste es pensado de acuerdo a aquél. El tiempo del don, por el contrario es un tiempo disyunto, donde cada instante es único. Un tiempo mesiánico.

¹⁵ J. Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. de Cristina de Peretti, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 17, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/tiempo_del_rey.htm

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ De la misma manera que la *restancia* de la *economía* impide el *don* «como tal», la presencia del don; la *restancia* del *don* impide la *economía* «en sí», o el círculo «como tal», *el cierre* perfecto del círculo.

Lo que llega no puede estar previsto, porque si no, no llegaría, ya estaría aquí, con lo cual el evento debe ser necesariamente *singular*: «*Chaque fois unique*». Para Derrida, lo sabemos, lo hemos visto, el acontecimiento debe ser único e imprevisible, sin horizonte. Por lo cual la muerte es el acontecimiento por excelencia: imprevisible, llega sin llegar porque no le llega a nadie. La muerte es imposible. Como imposible es todo aquello que tiene que ver con la acogida de aquel(lo) que arriba, la hospitalidad, el don, el perdón. Recordemos: no se perdona más que lo imperdonable, perdonar lo perdonable no es perdonar, con lo cual el perdón no es posible como tal; para que haya don, como acabamos de ver, es preciso que no haya intercambio: ni devolución, ni contra-don, ni deuda y para que esto ocurra el don debería pasar inadvertido para el que lo recibe, debería no recibirse como un don, no reconocerse como tal. «Si lo reconoce *como don*, si el don *se le aparece como tal*, si el presente le resulta presente *como presente*, este simple reconocimiento basta para anular el don»¹⁸. La *herencia* misma es imposible: nunca se re-une, nunca es una consigo misma. El legado de un nombre, de una firma nunca se deja leer, más que como un *secreto*. «Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado»¹⁹. Traer a la «vida» a un fantasma es acabar con su existencia, con sus legados, con sus inyunciones. Porque es *acabar con su secreto* y éste, el secreto²⁰, es el lugar de donde surge el movimiento de diseminación de la herencia y la supervivencia del legado. El secreto es lo que se resiste al movimiento de reapropiación, ese deseo de canibalizar al otro: por ejemplo aquí, escribir lo que «Derrida» dijo, dejarlo sentado y establecido de una vez y para siempre, *si tal cosa fuera posible*, sería el fin de la herencia, el entierro y la lapida colocados como trofeo en el interior del «hermeneuta». La herencia del texto de un autor es un duelo imposible, donde la imposibilidad de cerrar el sentido en una interpretación única y definitiva es lo que le otorga al mismo su *supervivencia*. El legado sobrevive al sustraerse, esta sobrevida le da su porvenir al no cerrar el trazo, la

¹⁸ J. Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. cit., p. 22.

¹⁹ J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Valladolid, Trotta, 1998, capítulo uno: «Inyunciones de Marx», p. 48, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm

²⁰ Cfr.: P. Vidarte, «Morir por el secreto», *Volubilis. Revista de Pensamiento*, nº 4, Octubre 1996. UNED. Melilla. <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/secreto.htm>

herencia esta siempre por venir. «La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática *absolutas* es lo que hace seguramente (ciertamente, *a priori* y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean imposibles. *Es preciso* la desconexión, la interrupción, lo heterogéneo, al menos si hay algún *es preciso, si es preciso* dar una oportunidad a algún *es preciso, aunque sea más allá del deber*»²¹. El mismo movimiento se puede demostrar en los otros términos de esta lista, por definición abierta, y es que la justicia²², «La relación con el otro, es decir, la justicia»²³, es imposible. La justicia en tanto que experiencia de la alteridad absoluta *es no presentable, pero es la condición del acontecimiento* y del por-venir. Para Derrida la justicia es indeconstruible (volveremos sobre ello) ya que es la condición de posibilidad de la deconstrucción^{24 25}. Y esto quiere decir que si la justicia estuviera presente, si se presentara de improviso, si cesara de ser acosada por su fantasma de cumplimiento, perdería el por venir, la promesa y la llamada. Habría perdido lo mesiánico. No sería ya *justicia* sino *derecho*: reglas, normas o representaciones jurídico-morales, en un inevitable horizonte totalizador, asentado en la buena fe de un deber cumplido, finalizado.

Quizá sea tiempo de hacer una incursión por *lo indeconstruible*.

²¹ *Ibíd.*

²² Para este tema, leer: G., Balcarce: "Modalidades espectrales: Vínculos entre la justicia y el derecho en la filosofía derridiana" en: *Derrida en castellano*, http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derrida_justicia_derecho.htm

²³ E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, trad. castellana de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 122.

²⁴ J. Derrida, «Del derecho a la justicia» en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997, p. 35. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho_justicia.htm

²⁵ «Es indeconstruible, porque es el marco para toda posible deconstrucción, pero fundamentalmente, porque indica el lugar del otro, de esa alteridad que en el modo de la afirmación permite la deconstrucción.» Cragnolini, M. B., «El resto, entre Nietzsche y Derrida», en *Por amor a Derrida*, Cragnolini, M. B. (Comp.) La Cebra Ediciones, Buenos Aires, 2008. Pp 207-222.

Lo indeconstruible²⁶: ¿es una nueva y sofisticada encarnación de los viejos trucos metafísicos del «significado trascendental», del «ideal ascético», de «la cosa en sí» o para ser más claros de Dios? ¿Se trata de un nuevo centrismo? ¿una recaída en el fundacionalismo? ¿Es una idea reguladora Kantiana?

Lo primero que habría que destacar es que lo «indeconstruible» es estructuralmente *no presentable*, no opera en el «presente», por lo cual es radicalmente incognoscible, y por tanto totalmente improgramable, imprevisible. Y, sin embargo lejos de ser nada es el deseo mismo, aquello que mueve. Que lo indeconstruible no sea ni pueda ser nunca un «ente presente», que no logre su realización en ningún aquí y ahora, no quiere decir que no sea nada, por el contrario, lo indeconstruible es lo que dota a la experiencia de impulso, empuje, deseo, hacia lo por-venir. Lo indeconstruible es el motor de la invención de lo otro. Sin el permaneceríamos encerrados en el eterno retorno de lo mismo. En el círculo de la mismidad y la reapropiación. *Lo indeconstruible es el motor de la revolución permanente.*

Lo indeconstruible está inscripto en el primer llamado, es por tanto una estructura de acoso. Un llamado que nunca deja de llamar. Un «Ven» que nos llama tanto del «pasado» –un pasado que no puede más que retornar, como un acoso fantasmal, recordándonos la promesa originaria, el compromiso originario, aquel primer «sí» al «sí» que nos endeuda para siempre- como desde el futuro, un futuro que nunca se cierra porque siempre está por-venir. Un llamado a romper con todos los muros del presente, los muros de lo posible. Es un mensaje siempre renovado, por teléfono, por mail, por Twitter, por Facebook: el llamado de lo indeconstruible nunca cesa. Está en el corazón de la herencia.

Lo indeconstruible (que tiene tantos nombres, tantos alias: la justicia, el don, la hospitalidad, lo totalmente otro, es decir eso monstruoso que trae el por-venir)²⁷ no

²⁶ El capítulo: «Lo mesiánico: a la espera del futuro», contiene una interesante (y arriesgada) interpretación sobre este tema, en J. Derrida y J. Caputo: *La deconstrucción en una cáscara de nuez*, trad. G. Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

²⁷ Y por supuesto el nombre de «resto». *Resto* no es lo que queda luego de deconstruir, resto, lo que resta, es lo que estaba allí desde un principio impidiendo todo cierre, resto es lo que impide la apropiación por el círculo de lo mismo. El resto es lo indeconstruible. Con lo cual se

pertenece al régimen de las oposiciones clásicas, lo que quiere decir que no es real, ni ideal, ni presente, ni presente-futuro, ni existente, ni idealizable. La deconstrucción es la afirmación de lo indeconstruible. Y lo indeconstruible, siempre está abriendo las fronteras, revolucionando los protocolos y las fórmulas. No puede tener nada que ver con un ideal regulativo, porque no tiene nada que ver con ideales ni con regulaciones, no se sabe lo que será, es más nunca lo será ya que siempre está por venir. Lo indeconstruible mantiene abierto el tiempo a través de la promesa originaria de lo que vendrá.

La justicia no es una cosa, no es una entidad presente, no es una realidad que esté vigente o en algún momento del tiempo vaya a estarlo, no es «idea», una estrella en el cielo que nos guía por el «buen camino» (y no puede haber «buen» camino, todo camino es una barrera para la llegada de lo otro).

Lo indeconstruible, la justicia no es el fin ni el término de nada, sino todo lo contrario, por eso no es una idea platónica, ni una idea regulativa kantiana, ni el saber absoluto hegeliano, ni la reunión heideggeriana. Porque no sólo no se encuentra al final de ningún trayecto, sino que no se inscribe dentro de ningún horizonte de previsibilidad, no responde a ningún proyecto, a ningún programa, es un camino hacia ningún lugar. Porque es lo imposible. Lo posible para Derrida es lo proyectable, lo previsible, lo planeable, lo programable, aquello de lo cual no puede venir nada más que lo que ya fue, aquello que solo puede hacer venir un futuro-pasado o como dice Derrida un presente-futuro, la continuidad de lo mismo. Lo indeconstruible es lo imposible. Lo que excede toda posibilidad, lo que está más allá de cualquier futuro posible, de cualquier programa, de cualquier proyecto, de cualquier previsibilidad. Siempre más allá. Lo imposible es aquello que desde la promesa abre el por venir. Lo que rompe con lo previsible y posible, abriendo el hueco para que venga lo que no puede ni debe programarse, prevenirse, preverse, justamente porque es lo radicalmente nuevo, otro.

ve lo poco acertado de la interpretación que dice que hay dos Derridas, el último de los cuales sería el que empieza a preocuparse por temas ético-políticos. La alteridad, por el contrario es el «tema» de Derrida desde sus primeros escritos.

La justicia es lo imposible, aquello que se escapa a la maquinaria del derecho, es el **«resto»** inasimilable que impide todo cierre. Este carácter de resto, de singularidad es lo que impide que la justicia pueda ser encerrada en un patrón, en un molde, en un paradigma universal. La justicia ocurre en el modo del acontecimiento y es «cada vez única». Sin desajuste, sin fracaso, sin interrupción, hiato, disyunción **no es posible** la justicia. Lo que quiere decir que la justicia está siempre **por-venir** y que nunca ningún presente podrá decir de sí mismo que es «justo», salvo al precio de caer en la mayor injusticia.

La forma nunca puede abarcar a lo informe²⁸, el concepto metafísico de Justicia nunca puede hacerle justicia a la justicia, **nada más injusto que la consumación de la Justicia**, lo que cerraría el sentido, cancelaría la venida, mataría al acontecimiento, le negaría toda entrada a lo otro que ya ni siquiera tendría ningún posible sentido en el mundo del perfecto ajuste.

Hablar es prometer. Toda frase, todo performativo implica una promesa. La performatividad de la promesa organiza para Derrida toda la relación con el otro. Lo indeconstruible, como ya dijimos, está inscripto en el primer llamado, es por tanto una estructura de acoso. Un llamado que nunca deja de llamar. Una promesa irreductible, que no cesa de prometer. Un **Ven** que nos llama tanto del **pasado** –un pasado que no puede más que retornar, como un acoso fantasmal, recordándonos la promesa originaria, el compromiso originario, aquel primer **sí al sí** que nos endeuda para siempre- como desde el futuro, un futuro que nunca se cierra por qué siempre está **por venir**. Un llamado a romper con todos los muros del presente, los muros de lo posible. **Mantener abierto el sentido es sostener la promesa de que alguna vez se escribirá la palabra justa.**

Si se hace presente el Mesías se transforma en el Anticristo. Derrida cual profeta señala la recaída en la idolatría, cada vez que se pretende convertir en ente a lo «tout autre», lo otro, cualquier otro, aquello sin nombre a lo que la deconstrucción

²⁸ **To gar ikhnos tou amorphou morphè.** (De hecho, la forma es la huella de lo informe). Frase de Plotino (*Enéadas*, VI, 7, 30-38. Citada por Derrida en al menos dos oportunidades: «La forma y el querer-decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje» y «Ousia y Grama. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*» en *Márgenes de la filosofía*, ed. cit.

ha dado también los nombres de don, justicia, hospitalidad. Y lo hace porque la idolatría no sólo trae la guerra para identificar al más Mesías de los Mesías, sino porque la presentificación del Mesías cerraría, envolvería, en el círculo de lo mismo al tiempo y a la historia, sería el fin de la promesa y por tanto el fin de la esperanza, el fin del deseo, el fin de la pasión, el fin del futuro, el fin de la vida, el fin de toda vida. La promesa mesiánica es una promesa que se rompería si se cumpliera, *la posibilidad del Mesías es su imposibilidad*.²⁹

La necesidad de definir la condición trascendental de posibilidad³⁰ como una condición de imposibilidad afecta, claro está, a aquello que llamamos decisión. ¿Puede un sujeto responder de sí? Para hacerlo debería saber todo sobre sí, debería tener un «yo» que acompañe todas «sus» representaciones, debería ser capaz de totalizarse bajo un solo y *único* nombre, pero esta identidad consigo mismo está *permanencia calculable*, este encierro, si fueran posibles, haría imposible todo acontecimiento, tornando la decisión algo accidental que no cambia nada, que no abre nada. Si el acontecimiento es lo que viene sin ser previsto, predeterminado, pronosticado, el acontecimiento de la decisión no me pertenece, es «lo otro en mí, que decide y

²⁹ Por eso no se entiende la crítica de Agamben en *El tiempo que resta*: «La marca es [...] una *Aufhebung* suspendida que no conoce jamás su plenitud su *pléroma*. La deconstrucción es un mesianismo bloqueado, una suspensión del tema mesiánico». Bensussan en «La política y el tiempo. En torno a Derrida y al mesianismo» plantea una pregunta que me parece desarmá inmediatamente todo el planteo agambeniano: «¿qué pudiera ser un mesianismo desbloqueado sino una teleología encubierta del cumplimiento?» (en revista *Actuel Marx*, No 3, Santiago de Chile, 2005, pp. 77-101. <http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/bensussan.htm>

³⁰ Derrida no puede renunciar a un cierto trascendentalismo, bajo el riesgo de caer en las torpezas del empirismo, el positivismo y/o el psicologismo. «La posibilidad del sistema imposible estará en el horizonte para librarnos del empirismo». («Violencia y Metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas», *La escritura y la diferencia*, Trad. de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 107-210. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levinas.htm>. Trascendentalismo casi trascendental que no olvida la ficción, lo accidental y la contingencia. Casi-trascendental O hiper-trascendental o *ultra*-trascendental, lo que haría de la deconstrucción un hiper-racionalismo. «al cual, con el fin de evitar el positivismo empirista, apelo expresamente desde *De la gramatología*». Cf. J. Derrida, «El "Mundo" de las luces por venir (Excepción, cálculo y soberanía)» en *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005, p. 180, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/luces_por_venir.htm

desgarra»³¹. Si la decisión está en mí (y estamos viendo cuántas dificultades conlleva este *mí*) si se encuentra bajo mi saber y mi poder, si la decisión es para mí *posible*, si es una decisión que yo *puedo* tomar, siendo entonces el paso al acto de mis *posibles*, pues entonces no decido nada³². La decisión debe ser entonces una *decisión pasiva*, la decisión del otro en mí, decisión inconsciente que sin embargo no me libra de ninguna responsabilidad, ni de ninguna libertad. Que el contexto nunca pueda ser saturable, que no se pueda saber nunca todo sobre algo, garantiza que en cada caso, me encuentre ante la necesidad de decidir lo indecible, que no esté obligado por un cálculo o un programa sino entregado a la locura del instante, al desgarramiento de tener que elegir sin ninguna seguridad. La decisión como imposible debe ser indecible³³. «Indecible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo -es de un *deber* de lo que hay que hablar- entregarse a la decisión imposible»³⁴ ³⁵Es entonces, para

³¹ J. Derrida, *Políticas de la amistad*, trad. De Patricio Peñalver y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998, p. 87, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/politicas_amistad_3.htm

³² Nuevamente lo imposible como condición de posibilidad, la posibilidad de la decisión está sostenida en su imposibilidad.

³³ *Indecible* no tiene nada que ver con indecisión, ni con parálisis, lo indecible es la condición de la decisión, del acontecimiento. Lo contrario de la indecibilidad no es la decisión sino lo calculable, lo programable, lo formalizable, lo computable. En este sentido decidir algo decidido no es decidir nada, es nuevamente asegurar el círculo de lo mismo. Sin el riesgo de esta indeterminación no habría lugar para el deseo y por tanto tampoco para el porvenir. Este concepto tuvo su origen en el *Teorema de incompletitud* de Gödel: en cualquier formalización consistente de las matemáticas que sea lo bastante fuerte para definir el concepto de números naturales, se puede construir una afirmación que ni se puede demostrar ni se puede refutar dentro de ese sistema. La metafísica occidental desde Platón ha pensado que el mundo se organiza en pares binarios opuestos: vida/muerte, bien/mal, verdad/mentira, hombre/mujer, sensible/inteligible, etc., etc., etc. Estas categorías oposicionales se piensan incontaminadas, por tanto claras y permanentes. «Indecibles» va a llamar Derrida en sus primeras obras a aquellos términos del lenguaje que rompen esta lógica: se encuadran en ambos opuestos a la vez y no se adaptan enteramente a ninguno. Ponen así en cuestión el principio mismo de la oposición y rompen el orden clasificatorio. Y es, que como hemos visto y volveremos a ver, para Derrida, los términos de una oposición binaria están coimplicados, así la vida, por ejemplo, no es lo contrario de la muerte, sino que la lleva en su interior, se constituye y se desconstituye gracias a ella. No habrá vida sin muerte dentro de ella, ni muerte sin vida. Cf. En «La farmacia de Platón» el análisis sobre el término griego *phármakon*, que significa a la vez cura y veneno, en *La Diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1997, 2ª edición.

³⁴ J. Derrida, «Del derecho a la justicia», en *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 55, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derecho_justicia.htm

³⁵ El deber de lo indecible implica lo engañoso de basar una ética en el sujeto: «Sin duda la subjetividad de un sujeto, ya, no decide nunca sobre nada: su identidad consigo y su

Derrida, el momento de ser fiel-infiel a la herencia de Kant, siguiendo hasta el extremo su propia lógica: para Kant una acción moral no debe solamente ser «conforme al deber», sino que debe ser llevada a cabo «por deber», «por puro deber». Muy bien, dice Derrida, pero la cosa no termina aquí, si yo actúo por puro deber, es decir porque **debo**, no puedo afirmar que mi acción sea moral: en primer lugar dicha acción está determinada por un saber, **yo sé lo que se debe hacer**, cuento con una regla o un programa, una receta que me dice que es lo que debo hacer. Y por otro lado si actúo porque debo, si el motivo de mi acción es una deuda, mi acción consiste en cancelar dicha **deuda**, en cerrar el círculo económico de un intercambio comercial, quedándome entonces encerrado en una totalización, en una reapropiación, que el acontecimiento de la decisión debería desbordar. La moralidad pura debe exceder todos los cálculos conscientes o inconscientes, todos los propósitos, todos los proyectos de restitución o de reapropiación. **La decisión debe permanecer indecible**, nunca puede decirse de ella que está presente y que es justa. En efecto: o fue tomada sin ninguna regla y nada permite entonces decir que es justa, o fue tomada de acuerdo con una regla que nada garantiza o bien en el caso de que la regla garantizara la justicia de la decisión ya no se trataría de una decisión sino de un cálculo. Con lo cual el fantasma de lo indecible acosa a toda decisión deconstruyendo toda seguridad de presencia, toda buena conciencia, la existencia misma de la decisión en cuanto tal. Acoso estructural que es llamado por Derrida en **La Tarjeta Postal**: tormento.

una carta **no siempre** llega a su destino y, puesto que eso pertenece a su estructura, puede decirse que no llega nunca verdaderamente, que cuando llega, su poder no-llegar la atormenta con una deriva interna.³⁶

permanencia calculable hacen de toda decisión un accidente que deja al sujeto indiferente. Una teoría del sujeto es incapaz de dar cuenta de la menor decisión. [...] lo otro en mí que decide y desgarrar. La decisión pasiva, condición del acontecimiento, es siempre en mí, estructuralmente, otra decisión, una decisión desgarradora como decisión del otro. Del otro absoluto en mí, del otro como lo absoluto que decide de mí en mí» J. Derrida, **Políticas de la amistad**, *op.cit.*, pp. 86-88.

³⁶ J. Derrida, **La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá**, trad. de H. Silva y T. Segovia, Siglo XXI, México, 2001, p. 459-460, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_tarjeta_postal.pdf

Tormento por la infinita divisibilidad que afecta todo lo posible, anhelo de completar el círculo, de hacer pie en algún sitio; inestabilidad, inquietud, desasosiego por el fracaso de todo intento de volver posible lo imposible, acoso del fantasma de todo aquello que nunca nos será dado *en cuanto tal*, (y son tantas cosas, no solamente el «yo», la «sustancia», la «esencia», para nombrar algunos nombres «metafísicos» sino también, el don, la hospitalidad, la democracia, siempre por venir, condenados a no ser nunca presentes). Pero este duelo de sí mismo en sí mismo, lo sabemos es lo que da vida, lo que posibilita la *supervivencia*. Y es que también la muerte, pura, «en sí», «como tal» es imposible, así como la vida pura, «en sí», «como tal» también lo es. La inadecuación, la inestabilidad, la interrupción, dan tiempo, dan el tiempo, como ya se dice en 1968 en *Ousia y Grama*: «El tiempo es el nombre de esta imposible posibilidad».³⁷

Este *por venir* no se debe confundir con ningún futuro, el acontecimiento, *l'événement*, es la venida de(lo) otro, la llegada del *revenant*, del revenido, del arribante y este viene aún antes de poder esperarlo. Llegó antes que nosotros. Aquello por venir, no es un *presente-futuro*, lo que «fue» no es un *presente-pasado* en verdad tampoco un *fue*, sino siempre un *por-venir*. El origen no-originario no se deja llevar ni a un presente de origen simple, ni a una presencia escatológica. *Por-venir* no indica una dirección en el tiempo: si toda huella es huella inscripta es entonces huella de huella, *su origen siempre la precede*. Lo otro está en mí, viene a mí desde *antes* que se establezca una división entre el otro y yo, la llegada del *por-venir* es originaria. Lo que somos lo heredamos, no somos más que lo que heredamos. *Ser es heredar*. Nos dice Derrida: «el *ser* de lo que somos *es*, ante todo, herencia»³⁸. El origen de todo está en esta venida de(lo) otro. *Y esta venida nunca termina*, la restancia hace que el movimiento no tenga fin. *Los fantasmas sobreviven*, la esencia nunca se hace presente y la supervivencia no termina. Al igual que el tormento, que es a la vez, el alivio y la esperanza. El tormento de no alcanzar la esencia es el acoso de los fantasmas: ni vivos ni muertos: sobrevivientes, *revenants*. *Somos fantasmas, asediados por fantasmas*. Y

³⁷ J. Derrida, «Ousia y Grama. Nota sobre una nota de Sein und Zeit», en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, traducción propia, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ousia.htm>

³⁸ J. Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, capítulo 2: «Conjurar – el marxismo», p. 68, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm

esa condición espectral, la-vida-la-muerte, o la *survie*: estructura original que no se deja derivar ni de la vida, ni de la muerte, es la forma misma de la experiencia y del *deseo* irrenunciable. «la vie est survie»³⁹. La *survie* viene. Y abrirse a esa venida, abrir la venida, levantar las barreras, abrir las fronteras, para todo lo que venga, es hacer lo que hay que hacer, *hacer lo imposible. Si hay algo que detener es aquello que impidiendo la venida pueda obstruir el por venir*, traer la muerte, impedir la posibilidad de una llegada otra, cerrar la apertura afirmativa para la llegada de(lo) otro, es decir cerrar *la experiencia misma*, que para Derrida es siempre *la experiencia del otro*.

El acontecimiento: es decir lo que viene, adviene, sobreviene, está desde luego ligado con ese «Ven» del que Derrida ha hablado tantas veces⁴⁰. Más que ligado ya que en realidad, el evento, el acontecimiento del «Ven», precede y abre la venida, el evento del acontecimiento. Hay que pensar el acontecimiento a partir del «Ven» y no el «Ven» a partir del acontecimiento. Para que algo pase, para que haya evento, historia, es preciso que un «Ven» se dirija al otro, a lo incalculable, a lo improgramable, a lo imprevisible, a la venida de ese otro que *no sé, ni debo saber* si es animal, Dios o persona, máquina, cyborg, replicante, hombre, mujer, vivo o no vivo, espectro o (re)aparecido. «Ven» venido del otro, «Ven» que no viene más tarde, «Ven» que no es un programa teleológico, «Ven» que es ahora, aquí. «Ven» como respuesta imperiosa entonces también, «Ven» afirmativo y siempre plural. Un *sí* entonces en el origen. Un *sí* que antes de todo promete y compromete *con el otro que está siempre antes* – y del cual por tanto *soy heredero* -. Por lo cual este *sí* es estructuralmente una respuesta, el origen es originariamente segundo, presupone una demanda, una pregunta, otro *sí*. En tanto compromiso y promesa, el primer *sí* está ligado a un próximo *sí* que lo confirme. El *sí* no dice ni pide más que otro *sí*, el *sí* del

³⁹ J. Derrida, «Je suis en guerre contre moi-même», entrevista realizada por Jean Birnbaum. *Le Monde*, artículo aparecido en la edición del 19.08.04, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/lemonde.htm>, para más precisiones sobre el uso que hace Derrida de *survie* ver más arriba nota 6.

⁴⁰ Por ejemplo en: *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, traducción de Ana María Palos, Siglo XXI, México, 1994; «En este momento mismo en este trabajo heme aquí» en *Cómo no hablar y otros textos*, traducción de Patricio Peñalver, Proyecto A, Barcelona, 1997, pp. 81-116.; «Pas» en *Parages*, Paris, Galilée, 1986; «Survivre» en *op. cit.*

otro. Yo (pero claro el yo es siempre posterior al *sí*) no puedo decir *sí*, más que confirmando el primer *sí* y prometiendo su confirmación, guardando así su memoria. Este segundo *sí* está a priori contenido en el primer *sí*. El primero, el originario no podría tener lugar sin la promesa, sin la alianza, sin el compromiso, sin el envío del segundo que está ya en él. El primero, el originario está desde el principio dividido: *sí*, *sí*; y como este a la vez está habitado desde siempre por el segundo la repetición aumenta dividiendo desde el comienzo al *sí* archi-originario. No hay en este *sí* nada de eso «simple» que siempre busca una analítica. El *sí* es una abertura, una obertura cortante. La *repetición* es la condición de posibilidad del *sí*. Y esta condición de posibilidad, lo amenaza lo asedia: siempre está el riesgo en este eterno retorno, de la repetición mecánica: «Esta repetición esencial se deja asediar por la amenaza intrínseca, por el teléfono interno que la parasita como su doble mimético-mecánico, como su parodia incesante».⁴¹ Entre las dos repeticiones claro está: corte y contaminación a la vez. [La repetición, como todo, nunca puede completar su círculo, porque lo que debe repetirse nunca llega siquiera a ser *el mismo*, no hay repetición *como tal*, porque no hay *como tal* que pueda repetirse *como tal*. De lo que se deducen al menos dos cosas: 1) La repetición al no poder nunca repetirse *está condenada* a producir lo nuevo, es decir el acontecimiento, el otro. Si la repetición es *alter*-acción entonces lo que se vuelve inconcebible es *lo mismo* ó lo que es lo mismo: el uno, el origen, el autor, 2) Si la repetición no se repite cada singularidad es absolutamente única. «*Chaque fois unique*.». 3) El eterno retorno de lo mismo es la eterna amenaza, eternamente condenada a fracasar. 4) El origen es retorno, re-venida, re-aparición espectral, *la herencia ni comienza ni termina*.]

Por un lado un *sí* marcado por el fantasma de la reapropiación infinita de una subjetividad que concentra *todo*, *sí* de la reapropiación «a *sí* mismo», o lo que es lo mismo, a «lo Mismo». Retorno al origen, Odiseo viviendo su odisea para retornar a su hogar, a la patria, a los parientes, a lo próximo. Movimiento de la nostalgia. «El resultado es sólo lo mismo que el comienzo, porque el *comienzo* es el *fin*»⁴² Es decir

⁴¹ J. Derrida, *Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce*, trad. de Mario E. Teruggi, Valentín Alsina, Tres Haches, 2002, p. 74.

⁴² G.W.F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Alfredo Llanos, Rescate, Buenos Aires, 1991, p. 78. En Derrida, la «síntesis» se da sólo al comienzo: es el origen no-simple, con

este *movimiento circular no se mueve*.⁴³ Nos dice Hegel en su libro sobre la «Ciencia de la experiencia de la conciencia». El *reencuentro del espíritu consigo mismo* por su *regreso a sí*, se da en «el puro *autoconocerse* en el absoluto ser otro»⁴⁴. Como Gadamer (y ya vamos a volver sobre él) nos ilustra: «Reconocer en lo extraño lo *propio*, y hacerlo *familiar*, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino *retorno a sí mismo* desde el ser otro»⁴⁵ Este *sí* es el *sí* del asno en *Así habló Zaratustra*, el *sí* cristianamente cargado de recuerdo, culpa y responsabilidad. Asno asediado por el gran dragón del «Tú debes». El momento de la deuda. «Der Esel aber schrie dazu I-A.»⁴⁶ Cargado, agotado, este *sí* busca la parousía, el descanso final, el saber absoluto, la quietud solitaria que borre todo lo extraño. *Sí*, acosado por el fantasma de construir el mundo a partir de *sí*, para cazar en esta proyección suya, en esta estática telaraña, todo lo vivo, para por medio de esta inmovilización, de esta

lo cual el por-venir queda *siempre abierto*. La «dialéctica» no puede llegar a ninguna conclusión en esta filosofía de lo indecible y lo incalculable. Cfr.: «11.3 ¿Qué queda después de la deconstrucción?» en Mauricio Ferraris, *Introducción a Derrida*, traducción de Luciano Padilla López, Buenos Aires : Amorrortu, 2006. http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/derrida_ferraris_2.htm

⁴³ Ya Aristóteles le había dado al Mundo, al Todo, forma esférica: ya que «Las partes de la esfera cambian de lugar, pero la esfera toda entera permanece en lugar idéntico» con lo cual es el movimiento que mejor imita a la inmovilidad propia de lo eterno. Mismo privilegio del círculo en Platón: «Esa es la más perfecta de todas las figuras y la más completamente semejante a sí misma. Pues el Demiurgo pensó que lo semejante es mil veces más bello que lo desemejante». Lo semejante a sí mismo eternamente, lo que no cambia, lo permanentemente presente, libre de toda falta, de todo riesgo, ha encontrado siempre en el círculo (¿hermenéutico?) su figura ideal, también por supuesto en Hegel, «La imagen del progreso al infinito está en la línea recta, en cuyos dos términos solamente existe y siempre sólo existe lo indefinido, y siempre es donde no es y marcha a este no ser, es decir, a lo indeterminado; como infinitud verdadera que revierte sobre sí misma, su imagen es *el círculo la línea que se alcanza a sí misma*, línea *cerrada y totalmente presente*, que no *hay ningún punto de comienzo ni fin*» (Hegel, *Ciencia de la Lógica*, I, 90) (el subrayado es nuestro). Uno podría pensar que el regreso es el momento del fin, que tras la lucha constante y el continuo morir por el camino fenomenológico, la meta es el momento de fin de la alienación, del fin del desgarramiento, de fin del dolor, de la tragedia, de la incompletitud, del deseo siempre insatisfecho, la reconciliación total y final, el fin del drama histórico, el final del viaje. Pero no es así. La historia que cuenta la metafísica es una historia de aseguramiento y consolidación, el hilo de Hegel es más fuerte que el de Ariadna, no hay fin del viaje porque *la meta siempre está*. Y siempre está cerrada. Dios siempre ha sido eterno. Nada nuevo pasa ni pasará con el Saber Absoluto.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 45. El subrayado es nuestro.

⁴⁶ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Altaya, 1993, p.415: «Y el asno respondió I-A»

momificación, incorporarlo a *sí*. Chupando la sangre, en un continuo sacrificio para volver todo sacro, es decir para internalizarlo, para canibalizarlo, *Sí*.

Hay otro *sí* en Nietzsche y no sólo en él. Un *sí* ligero, aéreo, solar: «Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir *sí*»⁴⁷. Un *sí* de reafirmación, de promesa y juramento. Un *sí* a un don sin deuda, la afirmación ligera, casi amnésica, de un don o un acontecimiento abandonado. Un *sí* a la incalculabilidad del don y a la singularidad de la ex-posición no-económica a(lo) otro.

Ambos *sí* no se oponen según una lógica binaria, desde siempre están contaminados entre *sí*: «Uno dobla al otro: no como una presencia contable sino como un espectro. El *sí* de la memoria, la habilidad que recapitula la repetición reactiva duplica inmediatamente el *sí* danzante y ligero de la afirmación, la afirmación abierta al don [...] Las dos firman e impiden no obstante que la firma se congregue. Ellas no pueden más que llamar a otro *sí*, a otra firma.»⁴⁸. Con lo cual no es sólo la binariedad la que resulta imposible, sino la totalización, el cierre del círculo. El movimiento del *sí* no se detiene. El *sí* del otro, envía, reenvía, el *sí* al infinito. Así en la herencia no se trata de un juego de la memoria interiorizante consigo misma. Nuevamente no hay herencia contante y sonante, aquí y ahora presente. Somos en el modo de la herencia. Estamos siempre heredando. «Cuestión de repetición: un espectro es siempre un (re)aparecido. No se pueden controlar sus idas y venidas porque *empieza por regresar*» tal como dice Derrida en *Espectros de Marx*. La herencia no se da, se está dando todo el tiempo, es la promesa de un don infinito, la espera impide todo cierre, como dice Mónica Cragnolini: «la memoria está constituida, atravesada y desbaratada por la alteridad, por esa “presencia fantasmática” del otro, que es “fantasma” aún antes de su muerte.»⁴⁹ Y como re-aparecido re-apareciente desbarata a cada nuevo momento todo intento de cierre, de sepultura, de fin de la herencia infinita e inacabable.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 51, <http://www.nietzscheana.com.ar/de las tres transformaciones.htm>

⁴⁸ J. Derrida, *Ulises gramófono*, op. cit., p. 124.

⁴⁹ Cragnolini, M.: «Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida» en *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 49-56.

Volvamos a la muerte. Si hay algo que solicita al concepto clásico de experiencia (y el de propiedad) eso es la muerte, *la indialéctica* como la llamaba Roland Barthes. No hay experiencia posible de la propia muerte. Ya lo decía Epicuro: «la muerte [...] no significa nada para nosotros, porque mientras vivimos no existe, y cuando está presente nosotros no existimos»⁵⁰. Para Heidegger la muerte es la posibilidad más propia y, por lo tanto, más auténtica del Dasein. «La muerte es la posibilidad de la pura y simple imposibilidad del Dasein»⁵¹. Para Derrida entonces: «si la muerte es la posibilidad de lo imposible y, por lo tanto, *la posibilidad del aparecer como tal de la imposibilidad de aparecer como tal*, el hombre, o el hombre como *Dasein*, tampoco tiene nunca relación con la muerte como tal, solamente con el perecer, con el fallecer, con la muerte del otro que no es el otro. La muerte del otro vuelve así a ser “primera”, siempre primera, como la experiencia del duelo que instauro mi relación conmigo mismo y constituye, en la *différance* -ni interna ni externa- que la estructura, tanto la egoidad del *ego* como toda *Jemeinigkeit*»⁵². No es la «propia» muerte lo que constituye la subjetividad, ni tampoco la muerte del «otro» (entendido como «lo Otro», como alteridad radical sin contaminación) y no lo es porque no existen ni «la muerte», ni «la vida», ni «lo propio», ni «lo otro» *en cuanto tales*. La muerte del otro para Derrida es primera, entonces, porque desde siempre somos en duelo. Como vimos la *survie* o la espectralidad, el duelo son estructuras no derivables que constituyen eso que llamamos vida, eso que llamamos muerte. Entonces: «si la *Jemeinigkeit*, la del *Dasein* o la del yo (en el sentido corriente, en el sentido psicoanalítico o en el sentido de Levinas) se constituye en su *ipseidad* a partir de un duelo originario, entonces esa relación consigo acoge o implica al otro dentro de su ser-sí-mismo como diferente de sí. Y viceversa: la relación con el otro (en sí fuera de mí, fuera de mí en mí) no se distinguirá nunca de una aprehensión enlutada por el duelo. La cuestión de saber si la relación con la muerte o la certeza de la muerte se instauro a partir de la propia muerte o de la muerte del otro ve así que su pertinencia,

⁵⁰ Epicuro, *Obras*, «Carta a Meneceo», trad. de M. Juffresa, Altaya, Barcelona, 1995, p. 59.

⁵¹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, Buenos Aires, F.C.E, 1991, p. 274.

⁵² J. Derrida, *Aporías. Morir-esperarse (en) «los límites de la verdad»*, trad. de Cristina de Peretti, Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 123, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/esperarse.htm>

de entrada, está limitada»⁵³. Si llamamos «la muerte» a la desunión absoluta, a la falta de toda ligadura, a la desconexión total, a la diferencia plena entonces no puede haber muerte, si llamamos «la vida» a la total unidad, a la falta de espaciamento, a la ausencia de diferencia, a la asfixia, a la opresión al ahogo, entonces no puede haber muerte. Porque está lo indeconstruible, el principio de ruina que da posibilidad a la supervivencia. El *elemento* «vida» de la *survie* limita a la muerte y el elemento «muerte» limita a la vida. Vivimos para poder morir pero morimos para poder vivir.

La muerte es la posibilidad de lo imposible que ha firmado ya desde siempre todo lo «propio» con la firma del otro. No podemos esperarnos en nuestra muerte. No puedo ante la muerte esperarme yo mismo a mí mismo. Ante la muerte se espera «el uno al otro (a la otra), la una a la otra (al otro)»⁵⁴. Nos esperamos, con el amigo, con el amado, sabiendo que nunca llegaremos juntos y que el que espere allí no será el que llegue primero sino el último. El que aún no haya pasado la frontera. Uno se va siempre antes que otro. Quedar último, vivir la muerte del otro es la ley de la amistad, desde siempre está inscrita en ella, la posibilidad de la muerte del amigo. «Loi inflexible et fatale: de deux amis, l'un verra à l'autre mourir.»⁵⁵ La interrupción, la última interrupción habitará desde siempre su relación, que será desde un principio y no solo al final, un acoger la finitud, la muerte, los fantasmas; porque «la anticipación de la muerte viene a socavar, de una manera inevitable, el presente vivo que la precede»⁵⁶. «l'interruption va au-devant de la mort, elle la précède, elle endeuillé chacun d'un implacable futur antérieur»⁵⁷. El duelo empieza antes de la muerte se prepara y espera, desde siempre.

En contra de la tradición atomística, en contra de definir la subjetividad, como una «propiedad» interna, en lugar de definirla en términos económicos de intercambio: Derrida, en la huella de Emmanuel Lévinas encuentra en la subjetividad no la mismidad sino desde la otredad, el afuera, la intemperie. Ya no se trata, para él

⁵³ *Ibid.* p. 103

⁵⁴ J. Derrida, *Aporías*, *op. cit.*, p. 123.

⁵⁵ J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/beliers.htm>

⁵⁶ J. Derrida, *Cada vez única, el fin del mundo*, «A golpe de duelo», trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, octubre de 2005, p. 162.

⁵⁷ J. Derrida. *Béliers*, *op. cit.*

entonces, del sujeto autónomo de cierta tradición ilustrada, que encontraba su meta y su justificación en ser «dueño» de sí mismo, de sus actos, de sus determinaciones, de su familia, de sus propiedades y sus «obras». Sino de un sujeto que recibe hasta su propia identidad de afuera, del otro y de lo otro.

Paradójicamente la condición para la vida, para la sobrevivida es esta imposibilidad, este fracaso en constituir un yo. Nuestra vida son los intentos fracasados para lograrlo, sabiendo que por suerte es una tarea imposible, ya que la delimitación total de cada una de mis características, determinaría (de ser tal cosa posible) el fin de toda posibilidad, de todo cambio, de todo acontecimiento, ya no sería necesario escribir más, hablar más, vivir más, ya todo estaría terminado para siempre, la posibilidad de que algo como un sujeto exista se debe únicamente a la imposibilidad que El Sujeto se realice.

La singularidad del «sujeto» no consiste en la individualidad de una cosa idéntica a sí misma, no es un átomo. Ella se disloca o se divide al reunirse para responder al otro, cuya llamada precede, por decirlo así, a su propia identificación consigo misma, porque a esta llamada no puedo sino responder, haber ya respondido, incluso si creo responderle «no». Dicho de otra forma: nuestra propia constitución como «sujeto» implica la acción del otro. Nacemos en un mundo dado, o mejor como diría Heidegger somos arrojados a él, no elegimos a nuestros padres, no elegimos nuestro idioma, ni el barrio ni la ciudad en que nacemos, ya antes de ser, el otro, lo otro, me interpela. La solución hegeliana a la alienación pasa por introyectar y hacer propio todo lo extraño, hacer propio, homologable a todo lo que es extraño y así canibalizándolo, convertir todo lo ajeno en propio, dejar de ser heterónimo (es decir que la ley me venga del otro) para pasar a ser autónomo (que yo imponga mi propia ley). Este movimiento de apropiación de lo otro, es lo que está destinado a fracasar.

Dejar una huella en general, es siempre dejar constancia de nuestra desaparición, de nuestra muerte, porque desde que se traza un trazo, desde que se inscribe un huella, esa huella *se me va*, puede repetirse, *me sobrevive*, sobrevive, al instante de su inscripción y al supuesto autor-productor de la misma. No hay presencia sin huella ni huella sin muerte. Huella –lo sabemos- implica siempre repetición,

ausencia, riesgo de pérdida, muerte. Por otra parte, el envío del otro implica un «retraso» este retraso, no posibilita sólo la pérdida o el robo o la falsificación del envío, su no llegada a destino, sino la posibilidad de la muerte del autor del mensaje. Y esta muerte es *a la vez*, la posibilidad de la vida del texto. La muerte abre la carta, la marca, la huella a la alteridad más indiscriminada y general, la sitúa en la peor de las intemperies y *por eso mismo* impide su llegada *definitiva* es decir su *fin*. La escritura es infinita porque la muerte la habita. La posibilidad de la muerte es la condición de imposibilidad de la muerte. La huella, la carta necesita no solo de su «autor» sino también de su destinatario, no es mensaje sin el otro, pero el otro, tampoco le es necesario al texto, su muerte *también* está inscrita en la estructura general de la escritura, que se convierte así en *el trayecto infinito de una herencia*, en el traspaso de un don que nunca puede hacerse presente, de un sentido que nunca puede ser apropiado, con lo cual *la muerte es la condición de la vida o mejor de la survie*.

«Cuestiones de herencia» es el nombre que figura en el comienzo de este texto, herencia es también uno de los nombres que Derrida dio a la deconstrucción⁵⁸. Hemos visto más arriba como ser es heredar, somos herederos y no porque tengamos o vayamos a tener alguna determinada herencia. Estamos-en-herencia. Desde siempre, sin posibilidad de aceptar o negar. La herencia no es algo dado, es una tarea, *una tarea infinita, la tarea con la cual nos hemos comprometido desde siempre en la acogida originaria al otro*. La herencia se testimonia. Somos herencia que testimonia su herencia a través de lo heredado.

Heredar, claro está es imposible, vivimos y pensamos en la tradición y a la vez contra ella, no hay otra forma, escribir aquí sobre Derrida no puede ser más que una traición. Escribir *sobre* él, es ya borrar la huellas de alguno de sus fantasmas, no podemos ser fieles a su nombre porque éste no fue más que una deseo que terminó en fracaso, nunca se pudo constituir algo así como Jacques Derrida, mucho menos hubo *un* pensamiento de Jacques Derrida o algo como *la* Deconstrucción y porque nunca los hubo, es que esta y otras traiciones, esta y otras infidelidades son la forma

⁵⁸ Cfr. Como si fuera posible «Whitin Such Limits»... Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, en *Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas*, Madrid, Trotta, 2003, p. 259. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/derrida_im_posible.htm

de la sobrevivencia de sus espectros, de sus espíritus, el heredero fiel infiel es el que se hace cargo de las cenizas para que la huella siga su trazo, trazo que *viene* de la muerte pero que está siempre *por* venir.

Que la decisión, la justicia, la hospitalidad, el don, etc., sean imposibles es lo que impide que sean asimiladas a ideas reguladoras kantianas. Una idea regulativa pertenece al ámbito de lo posible, un posible ideal e infinito pero integrable al fin de una historia infinita. Pertenece por tanto al orden de la «potencia» que toda la reflexión sobre lo imposible ha tratado de desmontar. Al dibujarse en un horizonte, aunque este sea infinito, la idea, no puede ser una apertura al porvenir, no hay lugar para una venida de lo nuevo, solo para la llegada infinita de lo mismo programado: es decir la idea que «nos guía». *Hay que hacer lo imposible*, y este imposible nos dice Derrida no es lo inaccesible, no es lo que siempre se puede demorar, diferir

se me anuncia, se me funde encima, me precede y me agarra aquí y ahora, de forma no virtualizable, en acto y no en potencia. Me viene desde lo alto, en forma de una conminación que no espera en el horizonte, que no me deja en paz y no me autoriza jamás a dejar para más tarde. Esta urgencia no se deja idealizar, lo mismo que el otro en tanto otro. Este im-possible no es, pues, una *idea* (regulativa) o un ideal (regulador). Es lo más innegablemente real que existe. Como el otro. Como la diferencia irreductible y no reapropiable del otro⁵⁹

Si como vimos en el origen no-simple y no originario, se encuentra siempre una respuesta a(lo) otro, un compromiso y una promesa: «hay un “es preciso” para el porvenir. [...] hay porvenir e historia, [...] *cualquiera que sea la modalidad o el contenido* de este deber, de esta necesidad, de esta prescripción o de esta injunción, de esta prenda, de esta tarea, también, pues, de esta promesa, de esta promesa

⁵⁹ «Autoinmunidad: Suicidios simbólicos y reales», entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en New York, Traducido del francés por: J Botero en *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida* Taurus, Buenos Aires, 2004, p. 194, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/septiembre.htm>

necesaria, *es preciso este "es preciso" y ésta es la ley*⁶⁰» Esta promesa es una herencia originaria, una inyunción espectral que desde siempre abre el por venir. A esto, a este sí a los fantasmas llamaba Jacques Derrida «mesianicidad sin mesianismo» y de la que ya hemos hablado un poco más arriba. Una larga cita, citada por Derrida, mostrará, quizá de que queremos hablar, se trata de una historia judía proveniente del tratado *Sanhedrin del Talmud de Babilonia* que Blanchot retoma en *La escritura del desastre*: «Si el Mesías está en las puertas de Roma entre los mendigos y los leprosos, se puede creer que su incógnito lo protege o impide su venida, pero precisamente es reconocido; alguien, apresurado por la obsesión de la interrogación, le pregunta: "¿Cuándo vendrás?". Así, pues, el hecho de estar ahí no es la venida. Ante el Mesías que está ahí, debe seguir resonando la llamada: "Ven, ven". Su presencia no es una garantía. Futura o pasada (se dice, al menos una vez, que el Mesías ha venido ya), su venida no corresponde a una presencia [...]. Y si ocurre que a la pregunta "¿Para cuándo tu venida?" el Mesías responde «Para hoy», la respuesta es ciertamente impresionante: es, pues, hoy. Es ahora y siempre ahora. No hay que esperar, aunque haya como una obligación de esperar. ¿Y cuándo es ahora? Un ahora que no pertenece al tiempo ordinario [...] no mantiene éste, lo desestabiliza...»⁶¹

Dios no es libre. Los dioses no obran, no viven, no les pasa nada, no les llega nada, mucho menos la justicia. Pero si ésta alguna vez llegara, si alguna vez lográramos encontrar nuestro yo, si alguna vez pudiéramos cerrar la herida, borrar todo resto, toda resistencia, convertirnos en sujetos «libres» y «soberanos», ese día terminaría toda posibilidad, toda vida, toda pervivencia. El determinismo absoluto impide cualquier acto libre, es decir responsable, el poder absoluto, no tiene voluntad, está sometido a sí mismo, el Poder es una marioneta del Poder. Solo la ruina y la alteridad, dan una posibilidad a la libertad, y por tanto a la responsabilidad. Solo la pasividad, una cierta pasividad da una posibilidad al poder elegir. Solo lo imposible posibilita lo posible. Solo la afirmación de lo que se me escapa de lo que me es previo, de mi herencia, de lo otro, solo el decir *si* a esto que está antes que cualquier intento de

⁶⁰ J. Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, capítulo 2: «Conjurar – el marxismo», p. 87, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm

⁶¹ M. Blanchot, *La escritura del desastre*, trad. Pierre de Pélage, Madrid, Editora Nacional, 2002, pp. 137-138.

constitución de un yo es lo que permite que ese yo, pueda buscar la justicia. El *sí* como respuesta es lo primero. El otro es lo primero. La herencia es lo primero. No hay primero. Porque primero está otro. Por eso que se escape siempre la traza que se traza, que no esté asegurado su camino, es la única manera de no caer en el círculo de lo calculable, lo previsible, en el eterno retorno de lo mismo. El otro *antes* de mí.

Lo que viene como imposible, como incalculable, el acontecimiento es lo inapropiable, aquello en lo que la apropiación, la asimilación, deben fracasar. Lo que viene como inapropiable, por tanto aquello inanticipable, que en su carácter de lo por venir, no puede estar nunca en presente, ser presentado, ser presentable, pre-visto. Debe anunciarse entonces sin pre-venir, no puede estar en el horizonte, no podemos ir hacia él, *viene* hacia nosotros, no hay camino que nos lleve hacia él, no es un fin a alcanzar, no tiene nada que ver pues con ningún *telos*, con ninguna teleología, con ninguna escatología, con ninguna forma, ni Idea, con ningún modelo que nos espere al inicio o al final de ningún camino, no está en ningún lugar como tal, es posible sólo como lo im-posible. Procede de lo imposible, es la venida de lo imposible. Al ser inapropiable no se deja subsumir por ningún concepto, por ningún nombre, aunque ese nombre sea el del Ser.

En la herencia de mayo del 68, en la espera de la venida monstruosa de lo imposible, en la incondicionalidad de una resistencia irredenta, leamos una vez más ese texto escrito una vez en las paredes de la Sorbona: «Soyons réalistes, demandons l'impossible !» y traduzcámoslo como hace todo heredero: Seamos realistas, *¡hagamos lo imposible!*.

LA HERENCIA DE NIETZSCHE

No es este el lugar, ni nos alcanza el tiempo y la capacidad, para contar las innumerables cuestiones de herencia planteadas entre Nietzsche, Heidegger y Derrida, sólo pretendemos, estudiar algunas de las características de esta estructura universal que es la herencia mediante el comentario de algunos de los sucesos de un encuentro singular: el de Hans-Georg Gadamer y Jacques Derrida, es decir la discusión entre dos hijos de Heidegger sobre la legitimidad de su abuelo, al que uno de los nietos no quiere aceptar, alegando su bastardía, ya que, el que sería el hijo del supuesto abuelo, ha pretendido que el verdadero padre era él, o al menos alguien llamado «Ser».

«El nombre y el concepto "sujeto" pasan a convertirse ahora, en su nuevo significado, en el nombre propio y la palabra esencial para el hombre. Esto quiere decir: todo ente no humano se convierte en objeto para este sujeto. A partir de este momento, *subiectum* no vale ya como nombre y concepto para el animal, el vegetal y el mineral. »⁶² Este es —en palabras de Heidegger— el giro que la metafísica lleva a cabo a partir de Descartes. ¿Es Nietzsche un sujeto? ¿Un sujeto libre que en la autonomía de su voluntad soberana imprime el sello de su pensamiento en su texto, en su ley? ¿O quizá un sujeto sujetado por el Sujeto, un instrumento —un no-hombre en tanto no *subiectum*— puro medio por el cual el Otro —el Ser, el Pensar— se manifiesta—, un títere, una marioneta? ¿Un escriba del Ser o uno de los autores de su Historia? ¿Cuál es el nombre de Nietzsche?

«Hubiera bastado el nombre propio. Solo y por sí mismo también dice la muerte, todas las muertes en una. Es así incluso cuando su portador está aún vivo. Mientras tantos códigos y ritos buscan despojarnos de este privilegio terrorífico: el nombre propio por sí mismo declara enérgicamente la desaparición de lo único, quiero

⁶² M. Heidegger, «El nihilismo europeo», Traducción de Juan Luis Vermal, en *Nietzsche II*, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, p. 140, http://www.heideggeriana.com.ar/textos/nihilismo_18.htm

decir, la singularidad de una muerte incalificable»⁶³ **Doble** movimiento del nombre propio *por un lado*: dispositivo de la identidad, de lo propio, del cierre, de lo seguro, de la mismo; *por otro*: maquina de la diferencia, de lo impropio, del riesgo, de lo otro. «Dice la muerte» y la calla, la olvida.

Derrida, en la herencia de Nietzsche y Heidegger elige el riesgo, la indeterminación, el azar, la aventura, la incerteza, la contradicción⁶⁴. «Este suspenso, la inminencia de una interrupción, se lo puede llamar lo otro, la revolución o el caos, el riesgo.»⁶⁵ Abrirse a lo que vendrá, vivir en la an-arquía: sin origen, sin principio, sin mandato, sin telos; ser —como quería Nietzsche— los «filósofos del peligroso “quizá”»⁶⁶ es el programa de la deconstrucción de la metafísica occidental.

El nombre propio y las cuestiones con él relacionadas: la identidad, la conciencia, la intención, la presencia a sí, la autonomía, *la propiedad*, son piezas fundamentales a deconstruir en la estrategia derrideana. «Porque los nombres propios ya no son más nombres propios, porque su producción es su obliteración, porque la tachadura y la imposición de la letra son originarias, porque no sobrevienen en una inscripción propia; porque el nombre propio nunca ha sido, como apelación única reservada a la presencia de un ser único, más que el mito de origen de una legibilidad transparente y presente bajo la obliteración; porque el nombre propio nunca ha sido posible sino por su funcionamiento en una clasificación y por ende dentro de un sistema de diferencias, dentro de una escritura que retiene las huellas [traces] de diferencia»⁶⁷ La identidad esta asediada por la diferencia, la propiedad está habitada desde siempre por una impropiedad irremediable, la presencia encuentra su origen siempre en la ausencia, y el origen nunca es originario. Dentro nuestro está lo otro y

⁶³ J. Derrida, *Las muertes de Roland Barthes*, Traducción de Raymundo Mier, Taurus, México, D. F., agosto de 1999, p. 45, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/barthes.htm>

⁶⁴ «Estos filósofos de un tipo nuevo aceptarán la contradicción, la antítesis o la coexistencia de valores incompatibles. No pretenderán ni disimularla ni olvidarla ni superarla.» J. Derrida, *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 52, http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/politicas_amistad_2.htm

⁶⁵ J. Derrida, *ibid.*, p. 47.

⁶⁶ F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1983, p. 23.

⁶⁷ J. Derrida, *De la Gramatología*, Traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Siglo XXI, México, 1998 p. 142, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/levi_strauss.htm#LA%20VIOLENCIA%20DE%20LA%20LETRA:%20DE%20L%20C9VI-STRAUSS%20A%20ROUSSEAU

no afuera, como una extendida idea de la totalidad totalitaria quiere hacer creer, no viene «el mal» de las afueras: fuera de *mi*, de *mi* grupo, *mi* ciudad, *mi* nación, *mi* civilización, de *mi* identidad es decir *mi* propiedad. No hay infiltrados, no hay corruptores. Porque no hay identidad, ésta es justamente la que mata la multiplicidad, la diferencia; la que planifica —es decir aplana— la sociedad y los cuerpos en una semejanza general. La identidad iguala, masifica y ordena jerárquicamente. El Todo es único e idéntico a sí mismo. El nombre propio trata de totalizar aquellos momentos singulares que nos constituyen, trata de construir una constancia en el fluir inconstante, trata de introducir una permanencia en el cambio continuo, trata en fin de nombrar un *único* nombre y esta unidad como toda totalidad, quiere *cerrar el círculo*, delimitar las fronteras, ordenar las jerarquías, olvidar las diferencias, anular las posibilidades. Nombrar, desnombrar.⁶⁸

Derrida empieza su análisis constatando que Heidegger repite en su «Nietzsche» un viejo gesto académico, una vieja y arraigada práctica de las instituciones universitarias. Tal gesto consiste en *separar* en el estudio de un «autor» *por una parte* lo biográfico que es considerado entonces como accesorio, suplementario y externo y *por otra parte* la lectura sistemática, estructural, interna del pensamiento fundamental, único y genial. Este gesto se inscribe en una estrategia más amplia: la oposición vida / pensamiento que tiene como finalidad el poner en posición esencial a la Unidad, la Unicidad, la Totalidad del pensamiento del Ser frente a la inesencialidad, lo suplementario de lo biográfico, lo autobiográfico, los nombres propios, las firmas. Operación destinada a *asegurar la Unidad del nombre del Ser por sobre la multiplicidad del texto de los Nietzsche*.⁶⁹

⁶⁸ Se podría interpretar el olvido del Ser (tal como lo piensa Heidegger) como una imposición de nombre, (y algunos de esos nombres serían: physis, logos, eidos, ousía, substantia) que en esa misma operación lo determina en ente, el «bautizo» del Ser funda una época y anula la posibilidad, cierra la apertura, obtura lo abierto. Pero el Ser aunque se lo nombre no aparece, y justamente «el no aparecer del ser como tal es el ser mismo».

⁶⁹ Como veremos más adelante que la fabricante de libros de papel Minuit trata de asegurar su derecho de propiedad sobre un supuesto “pensamiento” Derridiano, haciendo desaparecer los textos de Derrida diseminados en la Web.

En La Historia del Ser de Heidegger es el Ser mismo el que se da su historia⁷⁰, -y con ello la nuestra⁷¹- por eso no interesan la vida ni la psicología del señor Friedrich Nietzsche, sino sólo «la *huella* que ese curso de pensamientos que conduce a la voluntad de poder ha trazado en la historia del ser»⁷². Toda opción, toda decisión, todo pensamiento humano supone el previo estar en el Ser como ámbito de manifestabilidad, a partir del cual pueden aparecer lo que se va a decidir, lo que se va a pensar y el hombre mismo. El ser precede toda posible opción metafísica. Si la libertad pudiera decidir atenerse al Ser, en vez de al ente, eso significaría que sería dueña del Ser, que podría dejarlo o acogerlo a voluntad. El Ser mismo envía, destina a la metafísica a conceptualizar el ente de esta o aquella forma. El Ser *le dicta* a Nietzsche su texto y es el Ser el que permite que Heidegger lea lo «esencial», lo «impensado» del verdadero texto de Nietzsche⁷³, *el Ser le dicta* a Heidegger la «verdad» sobre aquello que antes le dictara a Nietzsche. Con lo cual *Heidegger le dicta a Nietzsche* lo «esencialmente verdadero» de ¿su? ¿obra?

Nietzsche, según Heidegger, es un «pensador esencial» es decir uno de aquellos (como Heráclito, como Platón, como Aristóteles, como Descartes, como Hegel, como Heidegger mismo) que han tenido por destino escuchar una palabra del Ser y darle así apertura y mundo a su época. Ellos vienen con una misión, son presa de un destino y es así como la metafísica de Nietzsche no tiene nada que ver con el señor Nietzsche, sino que éste está determinado a tener su único pensamiento sobre la unidad y

⁷⁰ Para Heidegger del Ser no queda nada porque se lo ha olvidado. Olvido del Ser se llama este error inicial que no es tal, ya que no depende de ninguna voluntad subjetiva, de Platón, Nietzsche, o cualquier evento óptico. El olvido del Ser es un olvido que le acontece al Ser mismo. El olvido del Ser es el olvido del Ser. «El ser mismo se sustrae». El Ser se olvida a sí mismo. Este olvido del ser, es la apertura histórica en la que estamos lanzados y que nos constituye. El olvido del ser a favor del ente, se llama, claro, Metafísica y en tanto tal es nuestro destino.

⁷¹ Si el modo como la metafísica descubre la esencia de lo real nunca es una libre decisión de ella misma, los cambios en ese descubrir tienen su raíz en el destinar del ser, son el destino del Ser. La historicidad no es una variable introducida por la existencia humana ni un producto del transcurso del tiempo. El Ser funda cada época histórica, cada determinada manera de aparecer el mundo y el hombre en él. «La historia del ser, -nos dirá Heidegger en *La carta sobre el humanismo*-, soporta y determina toda situación y condición humana.»

⁷² M. Heidegger, «La voluntad de poder como conocimiento», p, 384, en *Nietzsche I*, op. cit., http://www.heideggeriana.com.ar/textos/v_conocimiento_1.htm#Nietzsche%20como%20pensador

⁷³ «lo que es anticipador y único, lo decisivo y definitivo.», *ibid.*

unicidad del ente, sobre la anulación de toda diferencia, sobre el totalitarismo planetario de la Subjetividad desencadenada, porque en eso, justamente, consiste la consumación de la Metafísica que el *debe* encarnar. Es cierto que en este desconocer lo individual lo «contingente» de Friedrich Nietzsche, está la voluntad heideggeriana de alejar a Nietzsche del esteticismo, de las «malas» interpretaciones literarias, de los reproches a su falta de «rigor». Intento de defensa e intento de apropiación: Nietzsche no debe *escaparse* de la Historia del Ser, tiene que seguir formando parte del club de los Pensadores Esenciales del cual Heidegger es miembro, presidente y portero.

No es, evidentemente, dejar fuera de juego a Nietzsche como «sujeto»⁷⁴ el problema que plantea concebir a la Historia del Ser como una Autobiografía con escrituras «esenciales». «Die Sprache spricht» significa, claro, *por un* lado desactivar a la conciencia como centro privilegiado de control del sentido⁷⁵, escapar de la metafísica de la subjetividad, cuestionar el humanismo y *por otro* lado, en el mismo gesto personificar «El Habla» y hacer del Ser una instancia trascendental. Al menos, si como dice Heidegger, es éste el que funda cada nueva época, es decir cada nueva configuración del ente.

⁷⁴ «Cuando se nombre a la metafísica, que pertenece a la historia del ser mismo, con el nombre de un pensador (la metafísica de Platón, la metafísica de Kant), esto no quiere decir aquí que la metafísica sea la obra, la posesión o la característica distintiva de esos pensadores como personalidades de la creación cultural. Ahora, la denominación significa que los pensadores son lo que son en la medida en que la verdad del ser se ha confiado a ellos para que digan el ser, es decir, en el interior de la metafísica, el *ser del ente*.» M. Heidegger, «La metafísica de Nietzsche» en *Nietzsche II, op. cit.*, p. 210, http://www.heideggeriana.com.ar/textos/metafisica_nietzsche.htm

⁷⁵ Algo en lo que, no se falta aclararlo, Nietzsche es pionero: «Lo que más fundamentalmente me separa de los metafísicos es esto: no le concedo que sea el “yo” (Ich) el que piensa. Tomo más bien al yo mismo como una *construcción del pensar*, construcción del mismo rango que ‘materia’, ‘cosa’, ‘sustancia’, ‘individuo’, ‘finalidad’, ‘número: sólo como *ficción reguladora* (*regulative Fiktion*) gracias a la cual se introduce y se imagina una especie de constancia, y, por tanto, de ‘cognoscibilidad’ en el mundo del devenir. La creencia en la gramática, en el sujeto lingüístico, en el objeto, en los verbos, ha mantenido hasta ahora a los metafísicos bajo el yugo: yo enseño que es preciso renunciar a esa creencia. El pensar es el que pone el yo, pero hasta el presente se creía ‘como el pueblo’, que en el ‘yo pienso’ hay algo de inmediatamente conocido, y que este ‘yo’ es la causa del pensar, según cuya analogía nosotros entendemos todas las otras nociones de causalidad. El hecho de que ahora esta ficción sea habitual e indispensable, no prueba en modo alguno que no sea algo imaginado: algo que puede ser condición para la vida *y sin embargo falso*.» NF 1885, 35 [35], KSA 11, p. 526. Traducción de Mónica B. Cragnolini. http://www.nietzscheana.com.ar/el_sujeto.htm

El problema es que se deja fuera de juego el nombre de Nietzsche pero no el de Heidegger y mucho menos el del Ser. Es evidente la vinculación del nombre propio o de la firma del así llamado autor con el deseo de un querer-decir-correcto, de una intención-de-significación, de un querer-comunicar-esto y solo esto, de ser el padre y el dueño del texto. Si Heidegger ha cancelado el nombre propio Heidegger, ha sido para mejor brillo del nombre propio del Ser y del suyo propio en cuanto intérprete adecuado, inspirado, *acabado* de las palabras del Ser. La hermenéutica heideggeriana pretende hacerse con el verdadero sentido del texto de Nietzsche, lo que es lo mismo que decir con su *único* sentido, con la *totalidad cerrada* del *único* pensamiento de Nietzsche. Y es esto lo que de ninguna manera Derrida puede compartir.

El autor deja de ser otro con su texto, el texto deja de ser el objeto sujeto al sujeto sino que ambos se confunden en la marca que han dejado abierta a la fiesta de las interpretaciones. El gesto de Heidegger es el del que reclama una propiedad, una pertenencia, quiere *hacer presente* el sentido del texto de Nietzsche, *unificarlo* para en este proceso de totalización-apropiación constituirlo en fuente de la unidad de la identidad del nombre propio de Heidegger. Como dice Derrida refiriéndose al libro firmado por Heidegger cuyo título es *Nietzsche*: «La *unidad* de esta publicación y de su enseñanza equivale, por tanto, a la *unidad* de la trayectoria de todo el pensamiento de Heidegger en un momento decisivo y durante más de quince años. Lo que quiere decir, a su vez, que la *unidad* de la interpretación de Nietzsche, la *unidad* de la metafísica occidental a la que se refiere dicha interpretación y la *unidad* de la trayectoria seguida por el pensamiento de Heidegger son aquí inseparables. No puede pensarse una sin hacer referencia a la otra.»⁷⁶ (El subrayado ¿es nuestro?)

Heidegger al situar a «Nietzsche como pensador del acabamiento de la metafísica» y al buscar desde ahí pretender que «A nosotros nos corresponde captar, detrás de esa ambigüedad, lo que es anticipador y único, lo decisivo y definitivo.» está concibiendo a la Historia del Ser como teleológica⁷⁷, como la unidad de un devenir: el

⁷⁶ J. Derrida, «Interpretar las firmas (Nietzsche / Heidegger) Dos preguntas», versión basada en la traducción de Gabriel Aranzueque en *Cuaderno Gris*, Nº 3 (1998) http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/nietzsche_heidegger.htm

⁷⁷ «El descubrimiento de la esencia de la metafísica es posible sólo en cuanto la metafísica llega a su conclusión; es más aún, ese descubrimiento se identifica con el hecho mismo del fin

progresivo olvido del Ser que tiene su fin en el acabamiento de la metafísica, es decir su consumación, su cumplimiento pleno, su perfección. Y el gesto hermenéutico heideggeriano es del mismo modo la apropiación del nombre de Nietzsche en la presencia que da el nombre y la certeza del postulado único pensamiento «acabamiento de la Metafísica», acabamiento de Nietzsche, Nietzsche acabado en el saber de Heidegger, el saber del Ser.⁷⁸

«Nietzsche como pensador del acabamiento de la Metafísica», no quiere decir solo como pensador de su final, como pensador al final o como pensador del final, sino más bien, Nietzsche como pensador cuyo pensar realiza, consume, completa, lleva a término aquello que la Metafísica llevaba en su Esencia desde su origen. Este acabamiento de la Metafísica representa al mismo tiempo su culminación, el momento de manifestación de todas sus potencialidades esenciales. «¿qué quiere decir entonces “final de la metafísica”? Respuesta: el instante histórico en el que están agotadas las **posibilidades esenciales** de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia»⁷⁹. La esencia de la Metafísica es para Heidegger -al igual que para Nietzsche- Platonismo, por tanto la metafísica de Nietzsche será para él un platonismo invertido, donde el mundo inteligible es suplantado en su posición por el sensible, sin que la estructura metafísica cambie. La Historia del Ser, como vimos, tiene un verdadero y único protagonista: el Ser y sus peripecias, lo que emparenta este Historia con una larga tradición en la que podríamos incluir *Bildungsroman*, como *Wilhelm Meister*, *Enrique de Ofterdingen* o *La montaña mágica*, así como «La historia de un error» nietzscheana que tanto aparece citada en este libro, apuntando que, ni aquí ni allá se habla de «error» ninguno; sin duda también podríamos hablar de una *Fenomenología del Ser*, ya que aquí al igual que en la hegeliana, hay un «calvario», y se trata de la historia del progresivo ocultamiento y oscuridad del protagonista, hasta que del ser no queda

de la metafísica.», G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, traducción de Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1986

http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/introduccion_heidegger_2.htm

⁷⁸ Por supuesto hay que ver esto como un campo de tensiones y recordar el “paso atrás” (*Schritt zurück*) “paso atrás” (*Schritt zurück*) y la autoconcepción del pensamiento heideggeriano como camino y no obra, como senda perdida, que no conduce a ninguna parte.

⁷⁹ M. Heidegger, *El nihilismo europeo*, op. cit., p. 165, http://www.heideggeriana.com.ar/textos/nihilismo_22.htm

«nada», con lo cual nos es lícito pensar en todos los mitos de redención, sobre todo en el cristiano, aunque en Heidegger este «revivir» sea problemático y ambiguo, sobre todo porque no se puede contraponer al olvido del Ser, un recordar de éste que consista en apropiarlo como presencia. Esto sólo podría repetir el «error» inicial de concebir al Ser como ente. Pero esto no quita que como ha dicho tantas veces Heidegger haciendo suyas las palabras de su Poeta favorito: «Pero donde está el peligro / crece también lo que salva».⁸⁰ Heidegger puede saber *desde el final* el verdadero y único querer-decir de Nietzsche, quien es visto como la etapa de un camino una «huella» trazada en la Historia del Ser. De más está decir que esta huella no es la *trace* derrideana concebida como origen no-originario que no se deja llevar ni a un presente de origen simple, ni a una presencia escatológica, por el contrario la *trace* traza una *multiplicidad irreductible*.

Antes de seguir adelante, como no somos Heidegger, queremos aportar un pequeño dato biográfico, que quizá, sirva a la comprensión del «Nietzsche» «de Heidegger». El 4 de noviembre de 1945, es decir en medio de los procesos de depuración que se sucedieron a la caída del nazismo, Heidegger le escribe al Rectorado académico de la Universidad Albert-Ludwig: «Desde 1936 emprendí una serie de cursos y de conferencias sobre Nietzsche, tarea que se prolongó hasta 1945, y que constituye de la manera más clara una confrontación y una resistencia espiritual. Nadie tiene el derecho de asimilar a Nietzsche al nacional-socialismo, asimilación que impide ya, haciendo abstracción de lo fundamental, su hostilidad hacia el antisemitismo y su positiva actitud frente a Rusia⁸¹. Ahora bien, en un más alto nivel la confrontación con la metafísica de Nietzsche es la confrontación con el nihilismo en tanto este se manifiesta de la forma más clara posible bajo la forma política del fascismo»⁸². Es decir, de acuerdo con esta declaración de exculpación, en los cursos sobre Nietzsche, Heidegger habría intentado oponerse a las interpretaciones biológicas, zoológicas o vitalistas, haciendo de Nietzsche el metafísico máximo, el pensador de la tecnociencia

⁸⁰ M. Heidegger, «La pregunta por la técnica», traducción de Eustaquio Barjau en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, p. 36, <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/tecnica.htm>

⁸¹ ¡Pero la Rusia de los zares!

⁸² «Lettre du 4 novembre 1945: Au rectorat académique de l'Université Albert-Ludwig», en M. Haar (ed.), *Cahier de L'Herne. Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983, p. 398. Traducción propia.

y de la reducción del pensar a cálculo. Como dirá Derrida, «La extrema ambigüedad del gesto consiste en salvar un pensamiento perdiéndolo»^{83 84}.

Pero Heidegger no es el único «salvador» con el que Nietzsche tropieza. «Pour sauver Nietzsche d'une lecture de type heideggerien»⁸⁵ escribe Derrida en *De la grammatologie*; el salvataje es, claro, una apropiación (y no podría ser de otro modo): Nietzsche es presentado como el padre fundador de la deconstrucción: «Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente* ([...] tal como lo querría Heidegger) *dentro de la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al logos y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda*»⁸⁶ La escritura, el texto —escribe Derrida— son para Nietzsche operaciones primordiales respecto al sentido, el texto no representa al logos, no es un suplemento de éste. El texto de Nietzsche exige un «autre type de lecture, *plus fidèle*»⁸⁷ (el subrayado es nuestro) «Nietzsche ha escrito aquello que ha escrito. Ha escrito que la escritura —y en primer término la suya— no está sometida originariamente al logos y a la verdad. Y que este sometimiento se ha producido en el transcurso de una época de la que nos será necesario deconstruir el sentido.»⁸⁸ Esta disputa por la firma de Nietzsche, recordamos que debe entenderse en el contexto de la controversia por la interpretación que el encuentro-desencuentro entre Gadamer y Derrida en abril de 1981 daba a suponer y de la cual estamos comentando algunos de sus documentos.

El nombre de Nietzsche es el nombre de la disputa, disputa en verdad entre Heidegger y Derrida en nombre de Nietzsche por el nombre de Nietzsche. Si para Gadamer, es en la experiencia lingüística del mundo donde se encuentra la *verdad*

⁸³ J. Derrida, *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Traducción de Manuel Arranz (modificada por mí). Edición digital de *Derrida en castellano*. http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/heidegger_1.htm

⁸⁴ La cuestión sobre qué representa el nazismo para Heidegger es, aparte de algo que no podemos desarrollar aquí, un tema sumamente ambiguo y cambiante en los textos heideggerianos.

⁸⁵ J. Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 26, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/fin_del_libro.htm

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.* p.27.

⁸⁸ *Ibid.*

como discurso y es ahí donde hay que recolectarla, asimilarla, reapropiársela. Para Derrida, por el contrario «relacionarse con una escritura, es perforar ese horizonte o ese velo hermenéutico, deconducir todos los Schieiermacher, todos los hacedores de velo, según la palabra de Nietzsche citada por Heidegger. Pues de lo que se trata es de leer ese inédito⁸⁹, *aquello por lo que se da al ocultarse, como una mujer o una escritura.*»⁹⁰ Respetar «la restancia de ese no-fragmento como traza, le sustrae a toda cuestión hermenéutica segura de su horizonte.»⁹¹ Esa *restance* que no es un signo, que no se deja llevar hacia el sentido, esa restance de la huella que hace que todo texto resista, que no se deje apropiarse por la recolección hermenéutica. Ya Nietzsche lo decía: el colmo del mal gusto es esa «voluntad de verdad» que hace que por las noches los jóvenes egipcios, se dediquen a correr velos, porque la verdad –la mujer– no es verdad cuando la des-velan, y esta decisión es una cuestión, de decencia, de profundidad⁹² y sobre todo de seducción⁹³.

Salvar a Nietzsche. Proteger a Nietzsche de la apropiación nazi ¿se puede hacer algo así? Sería como proteger a Nietzsche de la apropiación heideggeriana. Un texto no se deja apropiarse. En «verdad» no se puede correr el velo. No hay plena luz. Intentar salvar *un* pensamiento es necesariamente perderlo. Porque los pensamientos, los

⁸⁹ «He olvidado mi paraguas.»

⁹⁰ J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, traducción de M. Arranz Lázaro en Pre-Textos, Valencia, 1981, p. 87, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/eperons.htm>

⁹¹ *Ibid.*

⁹² «difícilmente nos encontrarán de nuevo en la senda de aquellos jóvenes egipcios que en las noches vuelven inseguros los templos, abrazan las columnas y todo aquello que, con buenas razones, es mantenido oculto, y que ellos querían develar, descubrir y poner a plena luz. No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de “verdad a todo precio”, esta locura juvenil en el amor por la verdad – nos disgusta [...] Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni “saberlo” todo. [...] ¡Oh, estos griegos! Ellos sabían cómo vivir: para eso hace falta quedarse valientemente de pie ante la superficie, el pliegue, la piel, venerar la apariencia. Los griegos eran superficiales – ¡por ser profundos! » F. Nietzsche, *La ciencia jovial* «La Gaya Scienza», traducción de José Jara, Caracas, Monte Avila, 1999, p. 6, http://www.nietzscheana.com.ar/de_la_gaya_scienza.htm

⁹³ «Y ¿qué es seducir? Seducir es prometer alguna cosa –un sentido por ejemplo, o un objeto, o una persona–, que no se da como una presencia. Cuando el hombre o la mujer se dan, ya no hay seducción. Es preciso que exista ocultamiento y promesa; y elipsis de algo que no se presenta... Así pues, la escritura es justamente esta experiencia de no presentación. La escritura no se hace nunca presente, y cuando se presenta es siempre para anunciar alguna cosa que no está aquí.» J. Derrida, «Leer lo ilegible» en *No escribo sin luz artificial*, Valladolid, Cuatro, 1999, p. 57, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/ilegible.htm>

textos están hechos para perderse⁹⁴, son *Holzwege*, caminos que se pierden en el bosque —como nos enseñó Heidegger— pero en un bosque donde no hay ni leñadores ni guardabosques. Porque ya sabemos «Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque»⁹⁵ tienen ese *saber* que pretende dominar lo indomitable, acercar lo lejano, aclarar lo oscuro, conjurar la ausencia. Tarea que ya sabemos es imposible, como imposible es que se llegue al evento *conociendo* el camino. Algo que se explica muy bien en la historia que Derrida cuenta en la defensa de su tesis: corría 1966, Lacan, Barthes, Vernant, Derrida e Hyppolite, participan en un congreso que se hará famoso en Johns Hopkins University de Baltimore. Hyppolite a Derrida: «Aparte eso, verdaderamente no veo adónde va usted». Derrida a Hyppolite: «Si viese claramente, y por anticipado, adónde voy, creo realmente que no daría un paso más para llegar allí». [...] saber adónde se va [...] no ha hecho jamás dar un paso, todo lo contrario. ¿Para qué ir adonde se sabe que se va y adonde se sabe uno destinado a llegar?»⁹⁶ De lo cual se pueden extraer varias enseñanzas, por un lado lo que ya hemos repetido hasta el cansancio, no hay para Derrida, posibilidad para el acontecimiento, el evento, la llegada del por-venir, más que si este, no pertenece al orden de lo seguro, de lo estable, de lo calculable y de lo reapropiable. No solo no hay acontecimiento si conocemos el camino, no hay decisión posible y por tanto responsabilidad alguna en el saber adónde se va. Eterna repetición de lo mismo. La odisea hegeliana de la conciencia que se reencuentra consigo misma, no dio jamás un paso, el dialectico o el

⁹⁴ «Escribir es retirarse [...] ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra [...] Dejar la palabra es no estar ahí más que para cederle el paso, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. Respecto a la obra, el escritor es a la vez todo y nada» DERRIDA, J., «Edmond Jabès y la cuestión del libro» en *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 96-97.

⁹⁵ M. Heidegger, *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, p. 9. El texto completo dice: «“Holz” [madera, leña] es un antiguo nombre para el bosque. En el bosque hay caminos [“Wege”], por lo general ocultos por la maleza, que cesan bruscamente en lo no hollado. Es a estos caminos a los que se llama “Holzwege”. [“caminos de bosque, caminos que se pierden en el bosque] Cada uno de ellos sigue un trazado diferente, pero siempre dentro del mismo bosque. Muchas veces parece como si fueran iguales, pero es una mera apariencia. Los leñadores y guardabosques conocen los caminos. Ellos saben lo que significa encontrarse en un camino que se pierde en el bosque.»

⁹⁶ J. Derrida, «El tiempo de una tesis: puntuaciones» Traducción de Patricio Peñalver en: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*, Proyecto A Ediciones, Barcelona, 1997, pp. 13, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/tesis.htm>

hermeneuta con sus círculos siempre se quedan en el mismo *punto*, un punto imposible: el presente.

Los caminos no los abren los leñadores, y no hay ningún bosque.

«Ahora os ordeno que me perdáis a mí». *Así Habló Zaratustra*

En este primer conflicto familiar, sin resolución posible, le cedemos la última palabra, esa que no hay, a Jacques Derrida para terminar contra-firmando su texto:

«No habrá nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin *nostalgia*, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento. Es preciso, al contrario, *afirmarla*, en el sentido en que Nietzsche pone en juego la afirmación, con una risa y un paso de danza.

Desde esta risa y esta danza, desde esta afirmación extraña a toda dialéctica, viene cuestionada esta otra cara de la nostalgia que yo llamaré la *esperanza* heideggeriana.»⁹⁷

Que la herencia de Nietzsche, sea inapropiable (aunque a la vez esta apropiación sea un deber para sus herederos), se debe entre otras cosas, a que no existe «Nietzsche» ni «El pensamiento» del señor Nietzsche. La herencia no es una cosa, ni está en depósito, ni es una cuenta en el banco, ni un stock almacenado o almacenable, porque el concepto mismo de herencia implica que la cosa, el depósito, la cuenta, el stock nunca lleguen a constituirse. El mismo proceso ocurre con el sentido en general, no hay sentido posible si la apropiación tiene éxito, como a la vez no hay herencia ni sentido posible, sin el deseo, o la tarea, o la inyunción espectral de la apropiación. Tengo que apropiarme pero a la vez necesito que aquello de lo que me apropio siga siendo diferente de mí, para que la apropiación sea posible. A esta doble ley llama Derrida *ex –apropiación*. La apropiación debe siempre chocar con un resto, ser finita. Para los seres infinitos, si los hubiera, no hay herencia, como no hay sentido.

⁹⁷ J. Derrida, «La différence», en *Márgenes de la filosofía*, traducción de Carmen González Marín (modificada; Horacio Potel), Cátedra, Madrid, 31998. Edición digital de *Derrida en castellano*, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/la_differance.htm

LA HERENCIA DE HEIDEGGER

Entonces: el 25 de abril de 1981 en el Instituto Goethe de París, frente a Jacques Derrida, Gadamer declaraba «Yo echo de menos en los seguidores franceses de Nietzsche un esclarecimiento de lo que significa la dimensión *seductora* del pensamiento nietzscheano. Sólo así llegan a pensar, creo yo, que la *experiencia* del ser que Heidegger intentó descubrir *detrás* de la metafísica es más radical en el *extremismo* de Nietzsche»⁹⁸. Por cierto «el genio del corazón» del que Nietzsche-Dioniso nos prohibió revelar su nombre⁹⁹: «no dice una palabra, no lanza una mirada en las que no haya un propósito y un guiño de seducción»¹⁰⁰. Porque la seducción es ocultación y promesa, la seducción acaba con lo presente, necesita del velo y de la distancia, vive de la ausencia, muere en la presencia; la seducción es promesa, porvenir, tiene una estructura mesiánica: Dioniso o el Crucificado, Dioniso y el Crucificado¹⁰¹.

⁹⁸ Hans-Georg Gadamer: «Texto e interpretación», trad. de Manuel Olasagasti, en *Antología*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, p. 193. El subrayado es nuestro.

⁹⁹ Friedrich Nietzsche: *Ecce Homo*, «Por qué escribo tan buenos libros», trad. Andrés Sánchez Pascual, Buenos Aires, Alianza Editorial, 1996, p. 64, http://www.nietzscheana.com.ar/por_que_escribo_tan_buenos_libros.htm

¹⁰⁰ F. Nietzsche: *Más allá del bien y del mal* § 295, trad. Andrés Sánchez, Pascual Alianza Editorial, 1983, p. 252, http://www.nietzscheana.com.ar/de_mas_alla_del_bien_y_del_mal.htm

¹⁰¹ Para el tema del diálogo Gadamer-Derrida véanse: A. Gómez Ramos: «Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida», *Cuaderno Gris*, año: 1998, número: 3. Contiene: Hans-Georg Gadamer: «Texto e interpretación», pp. 17-42; Jacques Derrida:

«Las buenas voluntades de poder», pp. 43-44; Gadamer: «Pese a todo, el poder de la buena voluntad», pp. 45-48; Derrida: «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)», p.p. 49-64; Gadamer: «"Destruktion" y deconstrucción», p.p. 65-74; Jean Greisch: «El conflicto de las universalidades», p.p. 75-88; Manfred Frank: «Los límites de la controlabilidad del lenguaje», p.p. 89-98; Josef Simon: «La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder», p.p. 99-110; Mariano Peñalver Simó: «Entre la escucha hermenéutica y la escritura deconstructiva», p.p. 111-120; Patricio Peñalver Gómez: «Ruinas, chibolotes, prótesis», p.p. 121-134; José Manuel Cuesta Abad: «...Difórica...», p.p. 135-166; Jorge Pérez de Tudela Velasco: «Trashablar: Gadaderrida», p.p. 167-194; Philippe Forget: «Gadamer, Derrida: punto de encuentro», p.p. 195-230; Gadamer: «La hermenéutica tras la huella», p.p. 231-254. Véase también: M. Peñalver: «Gadamer-Derrida; de la recolección a la diseminación de la verdad», en *Er, revista*

Lo acabamos de ver: el colmo del mal gusto es esa «voluntad de verdad» que hace que por las noches los jóvenes egipcios, se dediquen a correr velos. Porque «Se debería respetar más el pudor con que la naturaleza se ha ocultado detrás de enigmas e inseguridades multicolores»¹⁰² Sobre todo porque lo oculto deja de serlo, justamente al ser des-ocultado. Lo oculto, la *physis* de Heráclito que ama ocultarse, el Ser de Heidegger, el Mesías, el por-venir, el sentido, nunca «están» en presencia en el presente. No se puede correr el velo.¹⁰³ Frente entonces a la afirmación gadameriana: «la experiencia del ser que Heidegger intentó descubrir detrás de la metafísica» acotamos que no se puede tener una *experiencia* del Ser, salvo convirtiéndolo en una *cosa* en un ente, salvo confundiéndolo con el Lenguaje o con la Tradición¹⁰⁴. Y esta experiencia sin presente, esta no-experiencia, si la hubiera, *no* se presentaría mirando *detrás* de ninguna metafísica. Para aclarar este tema que requeriría un tratamiento separado, esbozaremos algunas consideraciones sobre la *Destruction* heideggeriana y su traducción derrideana: *déconstruction*.¹⁰⁵ La *Destruction* es concebida en *Ser y Tiempo*, como: «ablandar la Tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella»¹⁰⁶ esta deconstrucción de la ontología se hace según Heidegger «en busca de las experiencias originales»¹⁰⁷ Leído lo cual se estaría tentado de darle la razón a Gadamer y su visión de un Heidegger intentando descubrir cosas *detrás* de la Metafísica: «experiencias originales» «*ursprünglichen. Erfahrungen*». Experiencias originales que aparecen cuando se disuelven las *capas encubridoras* producidas por la Tradición. Aquí bien vale una aclaración «*Tradition*» es lo que persigue el ímpetu

de filosofía, nº 3 (1986); Luis Enrique De Santiago Guervós: «Hermenéutica y Deconstrucción: divergencias y coincidencias ¿Un problema de lenguaje?» en: Chantal Maillard y Luis E. de Santiago Guervós (eds), *Estética y hermenéutica*, Departamento Filosofía Universidad de Málaga, Málaga, 1999, pp. 229-248

¹⁰² F. Nietzsche, *La ciencia jovial*, *op. cit.*

¹⁰³ Porque no hay velo, por eso la naturaleza *pudorosa* es «para hablar griegamente, Baubo», quien justamente se des-vela para hacer feliz a Démeter.

¹⁰⁴ H-Georg Gadamer., «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 1977, p.567-568.

¹⁰⁵ Para este tema véase: «Ruinas, chiboletes, prótesis» de Mariano Peñalver en *Cuaderno Gris*, *op. cit.* pp. 121-133.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 33, http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/ser_y_tiempo_6.htm. Cf. con la traducción de Jorge Eduardo Rivera: http://www.heideggeriana.com.ar/textos/ser_y_tiempo.pdf

¹⁰⁷ *Ibid.*

develador del Heidegger de *Sein und Zeit*, el texto de Gadamer al evitar esta palabra logra el efecto de unirla a aquello de lo que se la quería alejar: la Metafísica, (lugar al que se llega al entificar el ser, por ejemplo diciendo que es Lenguaje). No se puede negar que hay en este pasaje heideggeriano un anhelo de llegar a «las cosas mismas», de fluidificar conceptos, de desvelar, dejar entrar la luz, perforar los velos, romper las paredes, sumergirse en un baño de pura y fresca presencia originaria plena. Sabemos que sobre esta *Destruktion* operada para llegar al origen, se han dado muchas explicaciones, sabemos que «El inicio *es* aún. No está *tras de nosotros* como algo ha largo tiempo acontecido, sino que está *ante* nosotros»¹⁰⁸, sabemos que entonces que la búsqueda del origen puede ser leída -como el mismo Gadamer lo hace^{109 110} - como un desandar el camino para, desde donde se empezó, intentar otra senda. Ahora bien, para ir y venir de esta forma por los caminos se debe tener *claro* donde se va, se debe perseguir alguna *meta*. Sabemos entonces, y no nos extraña, que: «*El inicio, en tanto que es lo más grande, ha pasado ya de antemano por encima de todo lo venidero y, de este modo, también sobre nosotros. El inicio ha incidido ya en nuestro futuro, está ya allí como el lejano mandato de que recobremos de nuevo su grandeza.*»¹¹¹ El parentesco con Hegel se hace aquí perturbador, y se hace difícil encontrar el ímpetu destructor, a menos que éste pretenda la *destrucción* de lo pequeño, de lo «venidero», en pos del mandato de grandeza de «lo más grande».

No es sorpresa para nadie que existe en Heidegger una oscilación entre un pensamiento más «humanista», más «voluntarista», teñido de un «decisionismo» subjetivista, y un pensamiento más a la «escucha» en el sentido de «obediencia» a los mandatos del Ser. El tratamiento de la Destrucción de la Ontología junto con su

¹⁰⁸ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, traducción y notas de Ramón Rodríguez, en Tecnos, Madrid, 1996, <http://www.heideggeriana.com.ar/textos/autoafirmacion.htm>

¹⁰⁹ Cf. H-G. Gadamer, «Destrucción y deconstrucción», Traducción de A. Olasagasti en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/gadamer_destruccion_deconstruccion.htm

¹¹⁰ En ese mismo texto Gadamer describe la Destrucción como: «La reconducción pensante de los términos de la tradición al idioma griego, al *sentido natural de las palabras* y a la *sabiduría oculta del lenguaje* que ha de buscarse en ellas» Las expresiones subrayadas lo han sido por nosotros y abren el camino a más que interesantes cuestionamientos que no podemos, por falta de tiempo abordar aquí.

¹¹¹ M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana*, *op. cit.*

paralelo: la Superación de la Metafísica registrarán esta oscilación. Podríamos situar la lectura que Gadamer hace de Heidegger desde el lado de la pasividad y la obediencia y no desde el ánimo destructor. Paradójicamente esta recepción está motivada en el «humanismo» y el «optimismo» gadameriano. Anotemos algunos rasgos: empezemos por recordar el papel preponderante que tiene *el pasado* en la hermenéutica de Gadamer frente al olvido del *futuro*, futuro tan importante en el primer Heidegger. En efecto para el Heidegger de *Ser y Tiempo*, el Dasein no es una cosa, es sus posibilidades y éstas *no son* sino que vienen del *por-venir*. Es de lo que vendrá de donde llega, si llega la posibilidad de que el Dasein llegue propiamente a sí mismo. El futuro es la condición de posibilidad de las posibilidades. Claro que no el futuro de la comprensión «vulgar» del tiempo, el futuro concebido como lo que todavía no es *presente*, pero llegará a serlo a presentarse en la presencia aseguradora; sino *un futuro que nunca será actual, presente, sino siempre por-venir. El pasado viene del futuro.*¹¹² En Gadamer, por el contrario, el énfasis está puesto en la historicidad del Ser, del ser entendido además como Tradición, con lo cual el pasado, lo sido se constituye como *el momento* determinante de la hermenéutica gadameriana con lo cual el futuro (la dimensión prioritaria de la temporalidad en *Ser y Tiempo*), queda no tematizada, en pos del objetivo de demostrar el condicionamiento de la conciencia histórica por la Tradición. Igual distancia de su maestro se produce en la noción de verdad hermenéutica que será alejada del misterio y de lo oculto, para concebirla como desoculta, desvelada desde la apertura del Dasein. En resumen la lectura gadameriana de Heidegger tiende a *una visión que aleje el riesgo, la inseguridad, la incerteza*. Esto queda ejemplificado en la relación que ambos pensamientos mantienen con la historia de la filosofía: mientras para Heidegger, ésta es la historia del olvido creciente e inexorable del ser, una suma de «errores» que han terminado en el dominio total del mundo por la técnica y su anónima voluntad de voluntad; en Gadamer la destrucción / deconstrucción de la historia de la onto-teología se convierte en una *aceptación* y una *escucha*, la historia de la filosofía se convierte ahora en fuente de la verdad, desde la cual podemos lograr nuestra autocompresión en el «dejar hablar» y en el «escuchar» a la Tradición.

¹¹² «El sido surge en cierto modo del advenir» «Die Gewesenheit entspringt in gewisser Weise der Zukunft» *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E., Buenos Aires, 1991, p. 353.

Derrida nos dice que no hay *detrás* de la metafísica, porque la destrucción heideggeriana pese a ser el más radical de los discursos destructores –más radical que Freud, más destructor que Nietzsche- queda encerrado en un círculo destructor: «no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar»¹¹³ La destrucción de la metafísica se opera con conceptos que provienen de la misma, los destructores están inmersos en ella, es su legado, *su herencia* y como toda herencia ésta no es gratuita, los conceptos no están aislados, hacen sistema con la metafísica y entonces «cada préstamo concreto arrastra hacia él toda la metafísica»¹¹⁴

No hay por definición experiencia del Ser, porque éste es lo que siempre adviene, la *seducción* del porvenir es su distancia, su imposibilidad, su no seguridad, su puesta en riesgo mortal: quizá se pueda tener «la experiencia inaudita, completamente nueva, del *quizá*. [...] la experiencia misma que ningún metafísico se habría atrevido todavía a pensar»¹¹⁵. La posibilidad de lo imposible, con la que nos hemos encontrado ya tantas veces. La posibilidad imposible de «lo otro, la revolución o el caos, el riesgo»¹¹⁶ La posibilidad ¿por qué no? del diálogo, pero sabiendo que:

«el otro fraterno no está *en primer término* en la paz de lo que se llama la intersubjetividad, sino en el trabajo y en el peligro de la interrogación; no está en primer término seguro en la paz de la *respuesta*, en la que dos afirmaciones *se casan*, sino que es invocado en medio de la noche por el trabajo de ahondamiento propio de la interrogación.»¹¹⁷

¹¹³ J. Derrida, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas», traducción de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 386, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/estructura_signo_juego.htm

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 387.

¹¹⁵ J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 46, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/politicas_amistad_2.htm

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ J. Derrida, «Fuerza y significación» en *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 46. http://www.nietzscheana.com.ar/derrida_referencias.htm#FUERZA%20Y%20SIGNIFICACIÓN.

Y es aquí, en la cuestión del otro, en la cuestión de la relación con el otro, en la cuestión de la comunidad¹¹⁸, donde sin decirlo —al menos en París, al menos en 1981¹¹⁹— se centra el debate entre Gadamer y Derrida. Se trata, claro, de «otra concepción del texto», pero esta no se separa de otra concepción del otro *no común* con el común pensamiento de la comunidad, de la comunicación, y de la «acción comunicativa». Un pensamiento de la comunidad, sin propiedad, sin igualdad, sin semejanza, sin proximidad. Un pensamiento de los «sujetos sin sujeto y sin intersubjetividad»¹²⁰.

¿Pero Gadamer no habla del diálogo? Veamos algunas cuestiones previas.

La búsqueda del sentido perdido (y si perdido, perdido en el pasado, en el origen, en el comienzo) del texto, la búsqueda del querer-decir del *autor (el padre, el productor, el propietario)* en el texto, coloca a la Hermenéutica en busca del tiempo perdido, la lanza hacia el pasado, en otras palabras la Hermenéutica piensa a la historia como efectividad del sentido (como cumplimiento): el sentido dejaría una serie de huellas que constituyen la trama de la historia, pero dichas huellas serían siempre *efecto* de esa Historia. La historia es vista entonces como *la fuente* de la que brota la verdad, el hombre puede conquistar su propia *auto*comprensión, mediante el diálogo abierto con La Tradición: dejándola hablar y *escuchándola*. Para la deconstrucción, en cambio, la historia lineal es sustituida por una historia sin meta ni origen, estallada, en por-venir. Lo que se corresponde con una concepción del texto donde no hay origen, no hay sitio donde todo comience, ni lugar hacia donde todo vaya naturalmente, todo se mezcla con todo, juega con todo, hace *eco* con todo. El texto crea sentido y sentido siempre nuevo. No se

¹¹⁸ Ver para esto Roberto Esposito: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. Carlos Rodolfo Molinari Marotto, Buenos Aires, Amorrurtu, 2003, quien entre otras cosas dice: «esas culturas de la intersubjetividad proclives siempre a buscar la alteridad en una *alter ego* semejante en todo y para todo al *ipse* que querrían refutar, y que en cambio reproducen duplicado», p. 22.

¹¹⁹ Y al menos seguramente para Gadamer quien afirma: «y no tiene nada que ver con una llamada, y para nada tiene que ver con la ética». *Pese a todo, el poder de la buena voluntad*, http://www.jacquesderrida.com.ar/comentarios/gadamer_voluntad.htm

¹²⁰ J. Derrida, *Políticas de la amistad*, op. cit. p. 63.

puede llegar al origen del sentido, no se puede descorrer el velo, no hay saturación semántica posible, porque el texto siempre *resiste*, siempre tiene un *resto* por donde emerge, lo incalculable, lo *in-audito*.

La hermenéutica pretende escuchar al texto, escucharlo con «buena fe», porque si escuchamos bien y no somos perversos, el sentido que siempre ha estado ahí, se nos mostrará en su gloria; solo se trata de *oír*¹²¹ bien¹²², para poner de manifiesto, para traer a la presencia lo que siempre estuvo esperando. Solo se trata de proteger con buena fe, la *propiedad* y el *derecho* del sentido inherente al texto. Sobre esto recuérdese lo citado más arriba sobre el presentarse, el peligro absoluto y la monstruosidad. Proteger el sentido, encontrar el sentido, recoger, recolectar, morder, cazar, extraer el sentido para *reapropiarlo*. Descorrer el velo para *poseer* la verdad.¹²³

«Desde que somos un diálogo», este famoso verso de Hölderlin es interpretado por Heidegger como «Nosotros los hombres somos un diálogo»¹²⁴ y esto es tomado por Gadamer como el núcleo de su filosofía. Somos diálogo. El lenguaje es diálogo. Nosotros somos diálogo pero ¿quiénes somos nosotros? Los hombres claro¹²⁵, *los sujetos*. Derrida ha tratado de mostrar la estructura carno-

¹²¹ «al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aristóteles [...] el oír es un *camino* hacia el *todo* porque está capacitado para escuchar al logos» Gadamer, *Verdad y método*, op. cit. pp. 553-554. El subrayado es nuestro.

¹²² Y nótese que la escritura perturba la escucha, produce ruido: «La transmisión literaria [...] altera la forma y dificulta la tarea del verdadero oír», *ibid.* p. 554.

¹²³ «Puesto que la presencia plena tiene *vocación* de infinitud como presencia absoluta a sí misma en la consciencia, el cumplimiento del saber absoluto es el fin de lo infinito, que no puede ser más que la unidad del concepto, del logos y de la consciencia en una voz sin *différance*. *La historia de la metafísica es el querer-oírse-hablar absoluto*. Esta historia está cerrada cuando este absoluto infinito se aparece como su propia muerte. *Una voz sin différence, una voz sin escritura, está a la vez absolutamente viva y absolutamente muerta*. Para lo que 'comienza' entonces, 'más allá' del saber absoluto, se requieren pensamientos *inauditos* que se buscan a través de la memoria de los viejos signos». *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. de P. Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1995.

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/suplemento_origen.htm

¹²⁴ M. Heidegger, «Hölderlin y la esencia de la poesía», Traducción de Samuel Ramos, publicada en *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E., 1992. http://www.heideggeriana.com.ar/textos/holderlin_esencia-poesia.htm

¹²⁵ El Humanismo gadameriano se muestra en esto de una claridad fulgurante: «el lenguaje es humano desde su comienzo. Esta constatación [...] es también la base de una antropología de

falocéntrica del concepto de sujeto, es decir su estructura sacrificial, «basta con tomar en serio la interiorización idealizante del *phallus* y la necesidad de su pasaje por la boca, ya sea que se trate de las palabras o de las cosas, de las frases, del pan o del vino cotidiano, de la lengua, de los labios o del seno del otro.»¹²⁶ El diálogo como interiorización es un comer, un apropiarse del otro, un pasarlo por la boca para tenerlo dentro, lo que implica *también* cargar, portar, llevar (*porter, tragen*) al otro, volveremos sobre esto al final. Somos un diálogo. Somos caníbales.

En Gadamer el diálogo es concebido como un proceso en que ninguno de los dos participantes incorpora al otro, sino más bien ambos son incorporados por el Diálogo, es decir por el Lenguaje, es decir la Tradición. En el diálogo —dice Gadamer— no es mi opinión la que se impone a la de mi contrincante, ni la de él a la mía, ni se suman mi opinión a la de él. Nuestros horizontes se fusionan, se funden, el Diálogo nos devora, nos incorpora el Lenguaje, se ha producido una ampliación de la Tradición, que nos ha devorado mutuamente. Ha surgido una «interpretación común»¹²⁷ del mundo» que permite la «solidaridad moral y social»¹²⁸ La opinión común que «se va formando constantemente»¹²⁹, el sentido *común* que devora toda alteridad, toda individualidad que «desemboca en el *silencio* del consenso y de lo *evidente*»¹³⁰ el «sensus

muy largo alcance. El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él.» *Verdad y método*, *op. cit.*, p.531. Derrida por el contrario en oposición a este logocentrismo afirmaba ya desde sus primeros textos que conceptos como escritura, huella, grama o grafema excedían la oposición humano/no-humano: «Incluso antes de ser determinado como humano (con todos los caracteres distintivos que siempre se han atribuido al hombre, y todo el sistema de significación que ellos implican) o como a-humano, el *grama* o el *grafema* dará así el nombre al elemento.» *De la Gramatología*, *op. cit.*, p. 15, http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/fin_del_libro.htm

¹²⁶ J. Derrida, «Hay que comer» o el cálculo del sujeto», versión castellana de Virginia Gallo y Noelia Billi. Revisada por Mónica Cragnolini., en *Confines*, n.º 17, Buenos Aires, diciembre de 2005, p. 165, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/comer_bien.htm

¹²⁷ «lejos de ser la forma misma de la verdad, la universalización esconde la astucia de todos los dogmatismos. Estratagema dogmática la del ser-común o la de ser-en-común, astucia del sentido común de la comunidad: la puesta en común no hace nunca otra cosa sino razonar para apresar», J. Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 64.

¹²⁸ H.-G. Gadamer: «Lenguaje y comprensión», *Antología*, Salamanca, Sígueme, 2001, p. 103.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *Ibid.* El subrayado es nuestro.

communis» Es para Gadamer es «el sentido que funda la comunidad»¹³¹. Aquí la matriz del sacrificio es claramente hegeliana¹³² (o si se quiere cristiana)¹³³, se trata de la totalidad (o Dios o el Sujeto) que se devora a sí misma, el Todo, el Lenguaje, la Tradición que se sacrifica a sí misma para volver a sí misma como sí misma. Es decir el sacrificio en este esquema excluye la muerte, la muerte del sí mismo, claro, ante el cual todo debe morir. El sujeto es eterno.¹³⁴

No se trata de saber si está bien o mal comer al otro, lo comemos de todas maneras, nos come de todas maneras, de lo que se trata es de «comer bien» (que es heredar bien), y de esto de la mejor manera de comer es de lo que trata, en todo caso en el diálogo Gadamer-Derrida, Derrida-Gadamer y de eso hablaremos en un momento cuando tratemos ese verso de Celan que dice: «Die Welt ist fort, ich muss dich tragen». («El mundo se ha ido, tengo que llevarte en brazos»)

[Pero estábamos hablando de *oír* de lo que entra por el orificio de la oreja y que como tal *también* debe ser bien comido, escuchemos entonces a Nietzsche.

«Todos nosotros sabemos, algunos lo saben incluso por experiencia propia, qué es un animal de orejas largas. Bien, me atrevo a afirmar que yo tengo las orejas más pequeñas que existen. Esto interesa no poco a las mujercitas, - me parece que se sienten comprendidas mejor por mí...»¹³⁵

¹³¹ *Verdad y método, op. cit.*, p. 50

¹³² «El ser que puede ser comprendido es lenguaje». La afirmación enfática de esta circularidad de lenguaje y ser, y así, del primado de la comprensión, supone *vellis nollis* una aceptación de la filosofía hegeliana del espíritu por más que traducida a la retórica de la finitud, a ese humilde «que puede». Pero cabe, me parece, diagnosticar que ese finitismo es retórico, no sustancial (no afectado por la ruina que obliga a la invención del *hétéron*): depende de toda la riqueza espiritual del idealismo alemán, y finalmente de una repetición del *Geist*, la confusa interpretación especulativa hegeliana del «tema» cristiano del Espíritu Santo; y sin sombra de duda crítica». M. Peñalver, *art. cit.*, p. 128.

¹³³ «Pero el puro concepto o la infinitud, como el abismo de la nada en que todo se hunde, tiene que designar al dolor infinito puramente como momento [...] el sentimiento de que Dios mismo ha muerto [...] el dolor absoluto o el Viernes Santo especulativo» G. W. F. Hegel, *Crear y Saber*, trad. de J. A. Díaz, Santafé de Bogotá, Norma, 1992.

¹³⁴ El espíritu enfrenta la muerte y se «*mantiene* ante ella», «mira a lo negativo y *permanece* frente a él. Esta *detención* es el poder mágico que convierte a lo negativo en ser. -Es lo mismo que más arriba se llamo sujeto» G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, trad. de A. Llanos, Buenos Aires, Rescate, 1991, p. 84. El subrayado es nuestro.

¹³⁵ F. Nietzsche, *Ecce Homo* «Por qué escribo tan buenos libros» http://www.nietzscheana.com.ar/por_que_escribo_tan_buenos_libros.htm.

«Sé juiciosa, Ariadna... / Tienes orejas pequeñas, tienes mis orejas: / ¡mete en ellas una palabra juiciosa! / ¿No hay que odiarse primero, si se ha de amarse?... / Yo soy tu laberinto... »¹³⁶

«Entonces aprendí a decir “¡Qué me importan el mercado y la plebe y el ruido de la plebe y las largas orejas de la plebe!” [...] Esto no está dicho, sin embargo, para orejas largas. No toda palabra conviene tampoco a todo hocico. Estas son cosas delicadas y remotas: ¡hacia ellas no deben alargarse las pezuñas de las ovejas!»¹³⁷

Dioniso-Nietzsche tiene las orejas más pequeñas que existen, en esto reside gran parte de su seducción y esto lo separa de los asnos, de la plebe y de los sublimes¹³⁸, -como Teseo- estos últimos notables por su fealdad, son hábiles en *domeñar monstruos y resolver enigmas*, deploran los laberintos y ponen su esperanza en un *hilo* que los devuelva sanos y salvos por el camino seguro. Recordemos a Gadamer: «el oír es un *camino hacia el todo* porque está capacitado para escuchar al logos»¹³⁹. Es que «su conocimiento no ha aprendido todavía a sonreír», su «botín de caza» son «feas verdades»¹⁴⁰ que ha cazado en el bosque del conocimiento. Porque no se ha rendido ante la belleza, tiene que aprender a reír y a jugar. Dioniso-Nietzsche lejos de necesitar un hilo *es el laberinto mismo*. «Los textos -según Sarah Kofman- son injertados unos sobre otros, se hacen eco, sin que sea posible encontrar un primer texto, un primer germen que llevaría en potencia todos los demás. Una historia lineal se sustituye por una historia laberíntica, sin hilo de Ariadna simple»¹⁴¹. Sin hilo de Ariadna y con por-venir monstruoso, el toro no muere, es lo que vendrá. Lo totalmente otro. «¿Habrá que romperles antes los oídos, para que aprendan a oír con los ojos?»¹⁴² Orejas pequeñas para seducir mejor, como lo saben las mujercitas, (y los franceses) esas verdades. «Dislocar, timpanizar el autismo filosófico, esto no se opera nunca en el concepto y sin alguna carnicería de la lengua»^{143 144}]

¹³⁶ F. Nietzsche, *Lamento de Ariadna*
[http://www.nietzscheana.com.ar/lamento de ariadna.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/lamento_de_ariadna.htm).

¹³⁷ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* «Del hombre superior»
[http://www.nietzscheana.com.ar/del hombre superior.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/del_hombre_superior.htm)

¹³⁸ Cf. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «De los sublimes»,
[http://www.nietzscheana.com.ar/de los sublimes.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/de_los_sublimes.htm)

¹³⁹ Ver nota 95.

¹⁴⁰ F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, «De los sublimes», *op. cit.*

¹⁴¹ Sarah Kofman, «Un philosophe “umheimlich”», en *Lectures de Derrida*, París, 1984, p. 32.

¹⁴² F. Nietzsche, *Así habla Zaratustra*, «Prólogo de Zaratustra, 5»
[http://www.nietzscheana.com.ar/prologo 5.htm](http://www.nietzscheana.com.ar/prologo_5.htm)

¹⁴³ J. Derrida, *Márgenes de la filosofía*, «Timpano», trad. de C. González Marín, Madrid, Cátedra, 1998, p. 22, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/timpano.htm>

¹⁴⁴ Para no escuchar porque tal vez no sea el momento, esa quinta conferencia del 23 de marzo de 1872, donde Nietzsche habla de las instituciones educativas, esas máquinas «acromáticas», es decir acústicas, que sujetan por el oído, al estudiante y el profesor a la autoridad de la voz del Estado. «¿De qué modo entran en relación vuestros estudiantes con la universidad?». Nosotros respondemos: “A través del oído, como oyentes”. [...] “¿Sólo a través del oído?”,

Si la hermenéutica es producción, esfuerzo y «producir es hacer marchar hacia la luz, desvelar, manifestar» la diseminación es una práctica «que no se contenta con hacer o producir. No se deja regir por el motivo de la verdad cuyo horizonte *enmarca*, pues es con igual rigor contable de la no-producción»¹⁴⁵

Aristóteles decía que no significa nada lo que no significa *una* sola cosa. La propuesta polisémica de la hermenéutica, representaría entonces un cierto progreso. Pero ella, la polisemia desde su nombre, queda atrapada en el horizonte del sentido, del sentido en definitiva único. La polisemia se organiza como una *dialéctica* teleológica y totalizante, es decir, en el proyecto de una reasunción del sentido, operación constituida para *reunir* la totalidad de un texto en la *verdad de un sentido*. Y la totalidad del sentido en un sentido común. La polisemia presupone la unidad de un horizonte de sentido que le asegure una totalización para anular así desplazamiento abierto y productivo de la cadena textual. El «progreso» de la polisemia, puede ser leído entonces como: «la falsa transgresión, la inversión simétrica, la polisemia que continúa señalando hacia la ley»¹⁴⁶.

Por eso es por lo que, en todo rigor, no se trata aquí de politemática o de polisemia. Esta propone siempre sus multiplicidades, sus variaciones, en el horizonte, al menos de una lectura integral y sin ruptura absoluta, sin separación insensata, horizonte de una parusía final del sentido por fin descifrado, revelado, convertido en presente en la riqueza reunida de sus determinaciones. Cualquier interés que se le conceda, cualquier dignidad que se le reconozca, la plurivocidad, la interpretación que exige, la historia que allí se sedimenta quedan vividas como los rodeos enriquecedores y provisionales de una pasión, de un martirio

vuelve a preguntar. "Sólo a través del oído", Operación *unheimliche* como Derrida recordará en algún sitio.

¹⁴⁵ J. Derrida, *La diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1997, p. 441.

¹⁴⁶ J. Derrida, «Mallarmé», trad. de F. T. Monreal en *Cómo no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto a, 1997, p. 62, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mallarme.htm>

significativo, testimoniador de una verdad pasada o futura, de un sentido cuya presencia se ha enunciado por enigma. Todos los momentos de la polisemia son, como lo indica el nombre, momentos del sentido.¹⁴⁷

En contra entonces de la recuperación de la *unidad* del sentido, y por tanto del *sentido único*, del trabajo *productivo* de la comprensión que tras largos *esfuerzos de buena voluntad*, desvela, trae a la luz y a la presencia la verdad oculta, porque ha sabido leer, pero sobre todo escuchar a «La» Tradición; la diseminación «Abre por el contrario, camino a “la” simiente que (no) se produce pues, no se adelanta más que en el plural. Singular plural que ningún origen singular habrá precedido jamás. Germinación, diseminación. No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación “primera” es diseminación. Huella, injerto cuyo rastro se pierde. Se trate de lo que se denomina “lenguaje” (discurso, texto, etc.) o de inseminación “real”, cada término es un germen, cada germen es un término. El término, el elemento atómico, engendra dividiéndose, injertándose, proliferando. Es una simiente y no un término absoluto»¹⁴⁸

Para Derrida la escritura se independiza desde siempre de su supuesto autor para devenir máquina productora, diseminante del sentido, separada de la conciencia y por tanto de las intenciones y de la plenitud del querer-decir de éste, y de *cualquier otro* que quiera erigirse en el dueño, o el restaurador de un supuesto sentido originario¹⁴⁹.

¹⁴⁷ J. Derrida, *La diseminación*, op. cit., p. 525.

¹⁴⁸ *Ibid.* pp. 453-454.

¹⁴⁹ Recordemos que para Derrida los rasgos nucleares que definen la escritura son: «1) la ruptura con el horizonte de la comunicación como comunicación de las conciencias o de la presencia o como transporte lingüístico o semántico del querer-decir; 2) la sustracción de toda escritura al horizonte semántico o al horizonte hermenéutico que, en tanto al menos que horizonte de sentido, se deja estallar por la escritura; 3) la necesidad de *alejarse*, de alguna manera, del concepto de polisemia lo que he llamado en otra parte *diseminación* y que es también el concepto de la escritura; 4) la descalificación o el límite del concepto de contexto, «real» o «lingüístico», del que la escritura hace imposibles la determinación teórica o la

Si como acabamos de ver: «No hay primera inseminación. La simiente es primero dispersada. La inseminación "primera" es diseminación», origen no-originario, entonces que no se deja llevar ni a un presente de origen simple, ni a una presencia escatológica, por el contrario, diseminación en una *multiplicidad irreductible*, la ausencia rompe el límite del texto, con lo cual queda impedido su totalización y su cierre, nunca acaba el querer-decir, la firma *siempre está abierta* a una nueva contrafirma. La herencia no termina.

Si para Gadamer, es en la experiencia lingüística del mundo donde se encuentra la *verdad* como discurso y es ahí donde hay que recolectarla, asimilarla, reapropiársela, para Derrida, por el contrario, «relacionarse con una escritura, es perforar ese horizonte o ese velo hermenéutico, deconducir todos los Schleiermacher, todos los hacedores de velo, según la palabra de Nietzsche citada por Heidegger. Pues de lo que se trata es de *leer* ese inédito¹⁵⁰, *aquello por lo que* se da al ocultarse, como una mujer o una escritura.»¹⁵¹ Respetar «la restancia de ese no-fragmento como traza, le sustrae a toda cuestión hermenéutica segura de su horizonte.»¹⁵² Esa *restance* que no es un signo, que no se deja llevar hacia el sentido, esa *restance* de la huella que hace que todo texto *resista*, que no se deje apropiarse por la recolección hermenéutica.

En definitiva:

«la preferencia de una escritura a otra, de una huella fecunda a una huella estéril, de una simiente generadora, porque depositada en el interior, a una simiente desperdigada en el exterior en pura pérdida: a riesgo de *diseminación*. [...] Por un lado, el agricultor paciente y sensato; por el otro, el jardinero de lujo con prisas y jugador. Por un lado lo serio, por otro, el juego y la fiesta. Por un lado el cultivo, la cultura, el saber, la economía; por el otro, el placer y el gasto sin reserva»¹⁵³.

saturación empírica o insuficientes con todo rigor» J. Derrida, «Firma, acontecimiento, contexto» Trad. C. González Marín en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 357-358, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/firma_acontecimiento_contexto.htm

¹⁵⁰ «He olvidado mi paraguas.»

¹⁵¹ J. Derrida, *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, op. cit., p. 87, <http://personales.ciudad.com.ar/Derrida/eperons.htm>

¹⁵² *Ibid.*, p. 86.

¹⁵³ J. Derrida, *La diseminación*, op. cit., pp. 227-228.

Ya habíamos mencionado, más arriba, estas palabras de Gadamer: «Reconocer en lo extraño lo *propio*, y hacerlo *familiar*, es el movimiento fundamental del espíritu, cuyo ser no es sino *retorno a sí mismo* desde el ser otro»¹⁵⁴ Hegel viene a ser así para Gadamer quien hace posible concebir a la hermenéutica como *integración* dialéctica en un proceso de mediación. La experiencia hermenéutica (como experiencia en donde «aflora la verdad») estará basada en el concepto de experiencia hegeliano.¹⁵⁵ Se deberá aprender con esfuerzo del dolor, del padecer; la experiencia es experiencia de nuestra finitud; pero al mismo tiempo, para Gadamer al momento negativo del encuentro con el otro o lo otro del propio horizonte, al momento de incertidumbre en el que no confirmamos nuestras expectativas de sentido, debe siempre sobrevenir el retorno a lo familiar, el retorno al horizonte «*propio*». Hay que «oír sin extraviarse»¹⁵⁶. En el salir de sí mismo para volver a sí mismo, se ha ampliado el *propio* horizonte, corriendo y sobredeterminando sus fronteras, pero siempre asegurando la restitución de lo propio, garantizando mejor la solidez del límite y de lo propio. El contacto con el otro se resuelve, se supera (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) en lo común. Precomprendo, entonces al otro siempre como horizonte, como otro horizonte, horizontalmente. En este aplanamiento, ¿no se borra la alteridad del otro? ¿No se suspende así la contradicción y se apaciguan las oposiciones en lugar de enfrentarse con lo radicalmente otro del otro? La voluntad de comprender, ¿no es voluntad de ejercer el poder sobre el otro? Voluntad de Dominio, dominio totalitario en cuanto persigue un «consenso» un común sentido, un sentido común, «*sensus communis*», que en cuanto tal tiende a cancelar cualquier y toda individualidad, cualquier y toda diferencia, cualquier y toda disidencia, siguiendo así la vía que Heidegger le auguró a la

¹⁵⁴ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1998, p. 45. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁵ Si bien poniendo entre paréntesis (no muy cerrados por cierto) la dirección teleológica que lleva en Hegel toda experiencia, hacia su concreción en el Saber Absoluto con la consiguiente superación de la diferencia sujeto-objeto en la incorporación absoluta del Objeto por parte del Sujeto. Para esta semipuesta entre paréntesis, Gadamer se apoya parcialmente en Heidegger, de quien, por un lado, toma el tema de la finitud, como contrapeso al Saber Absoluto hegeliano, y por otro, la existencia pensada extáticamente como fuera-de-sí en-el-mundo, como relevo del concepción moderna de sujeto. Gadamer reemplaza la reapropiación final en el «Espíritu absoluto» (monológico) para ponerla en el «Espíritu objetivo» (dialógico). Cfr. *Destrucción y Deconstrucción, op. cit.* y sus referencias a la «superación del subjetivismo moderno» que Hegel habría realizado por medio del concepto de espíritu objetivo.

¹⁵⁶ Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método, op. cit.*, p. 557.

Metafísica de la Subjetividad. ¿Puede la hermenéutica pensar al otro como: «Amigos completamente diferentes, amigos inaccesibles, amigos solos, en tanto que incomparables y sin medida común, sin reciprocidad, sin igualdad. *Sin horizonte de reconocimiento, pues*. Sin parentesco, sin proximidad, sin *oikeiôtés*»¹⁵⁷.? Más bien la hermenéutica limita de antemano la venida del otro, restringe toda acogida y toda hospitalidad a aquello que de antemano le garantiza *el retorno a sí*. La experiencia hermenéutica no corre ningún riesgo, sacó su boleto de vuelta a casa, antes de todo contacto con el otro, no asume el riesgo de una hospitalidad incondicional, no reconoce aquello que en el otro siempre *resta* de singularidad, y *resiste* por tanto toda apropiación en un *horizonte común*. Porque el sentido se rige por la «ex-apropiación»: «ese doble movimiento en que me dirijo hacia el sentido con la intención de apropiarme de él, pero a la vez sé y deseo, lo reconozca o no, que siga siendo extraño a mí, trascendente, otro, que permanezca allí donde hay alteridad»¹⁵⁸

El privilegio concedido a la «*reunión*» tanto en el pensamiento heideggeriano como gadameriano, frente a la disociación, cierra la venida de(lo) otro, *no deja espacio* para la singularidad radical del otro. Todo lo que hemos venido viendo apunta a que en la separación, en la disociación, en la interrupción no se encuentra el obstáculo, lo que impide la relación con el otro, sino que es precisamente esta separación, esta disociación la *condición de posibilidad* de cualquier relación con cualquier otro¹⁵⁹. En el *punto* más puntual de la reunión más unitiva, en la más unida de las unidades¹⁶⁰, no hay espacio, (ni tiempo) para nada que no sea El Uno. No hay lugar ni para la unidad, con lo cual nuevamente, la disociación es la condición de posibilidad de cualquier unidad en cuanto tal. La ex-apropiación, no se totaliza, no se cierra jamás.

¹⁵⁷ J. Derrida, *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 53, <http://www.nietzscheana.com.ar/derrida-amistad-2.htm>. El subrayado es nuestro

¹⁵⁸ J. Derrida, B. Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas.*, trad. de M. Horacio Pons, Buenos Aires, EUDEBA, 1998, p. 137.

¹⁵⁹ De la misma manera el desajuste es la condición de la justicia. No para una justicia basada en el cálculo y la retribución, no para una justicia como cálculo de la restitución es decir una economía de la venganza, sino «la justicia como incalculabilidad del don y singularidad de la ex-posición no-económica a otro». *Espectros de Marx, op. cit.*

¹⁶⁰ « ¿No es el centro, la ausencia de juego y de diferencia, otro nombre de la muerte? » y en el mismo texto: « ¿no es el deseo del centro, como función del juego mismo, lo indestructible? », J. Derrida, «Elipsis», trad. de Patricio Peñalver en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 405-406, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/elipsis.htm>

El cierre perfecto en *un punto*, es la muerte, pero no la muerte que nos constituye en cuanto moribundos, fantasmas, sobrevivientes, marranos, habitando la-vida-la-muerte; sino la muerte como el fin de toda apertura, la muerte como cierre de toda posibilidad. La muerte como lo que no tiene ni espacio, ni tiempo. Con lo cual *abrir*, abrirse a lo que vendrá es la tarea, tarea infinita, tarea destinada a nunca triunfar a menos que se hunda en el fracaso absoluto, es decir en aquello mismo que pretendía combatir. Para Derrida la filosofía debe levantar acta de esta tragedia, mostrar cómo solo en la amenaza está la oportunidad y comprometerse todo lo posible en la venida de lo imposible, sabiendo que no ocurrirá jamás pero que esta es una tarea que *no se puede no* volver a empezar una y otra vez. «Sentenciar esa doble inyunción no puede ser más que una sentencia de muerte. La muerte [...] es la única que puede disponer que la doble inyunción no opere con doble filo».¹⁶¹ Volver a empezar y sin saber qué hacer, ya que, claro, lo indecible es la condición de posibilidad de la decisión, decisión nunca garantizada, decisión siempre en riesgo mortal, decisión que no me garantiza no ya el éxito sino siquiera la llegada a destino, «destinerrancia», llama Derrida a esta estructura que es la posibilidad misma de la vida y por supuesto no La Vida, en el sentido absoluto que hace un segundo le dimos a la muerte, sino la vida mezclada con la muerte, la muerte contaminada con la vida, la *survie*: «Préfèrez toujours la vie et affirmez sans cesse la survie...». Estas son las últimas palabras de Jacques Derrida dichas, por su hijo Pierre, el martes 12 de octubre de 2004, en su ceremonia fúnebre, palabras escritas por un Derrida vivo para ser leídas ante y en nombre de un Derrida muerto. Un Derrida muerto que a la manera del Sr. Valdemar¹⁶², nos dice que está muerto y al decirlo niega su muerte. Nos habla desde su muerte por la voz de su hijo y nos habla para dejarnos una inyunción, una orden, un mandato, un testamento, una deuda y un don: «Prefieran siempre la vida y afirmen sin cesar la pervivencia¹⁶³»

¹⁶¹ J. Derrida, «A corazón abierto», Traducción de Cristina de Peretti y Paco Vidarte en *¡Palabra! Instantáneas filosóficas*, Trotta, Madrid, 2001, <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/corazon.htm>

¹⁶² Cf. Edgar Allan Poe, *La verdad sobre el caso del Sr. Valdemar*, http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/poe_valdemar.htm

¹⁶³ Esta palabra para verter la francesa *survie*, me fue sugerida por Paco Vidarte, en un intercambio de mails sobre el tema en diciembre de 2006, creo que esta palabra es una

Interrupción es una palabra que asedia *Béliers*, la conferencia que en Heidelberg, en 2003, Derrida pronunció a la memoria de Gadamer. Este texto donde se multiplica la interrupción lleva por subtítulo: «Le dialogue *ininterrompu*». En él se habla de la «extraña interrupción», «sorprendente interrupción» del encuentro de 1981¹⁶⁴. También de la última interrupción, la incomparable, la de la muerte, que no ha terminado sin embargo con el diálogo que continua en el sobreviviente. Pero: «la survie porte en elle la trace d'une ineffaçable incision. L'interruption se multiplie, une interruption affecte l'autre, une interruption en abyme, plus *unheimlich* que jamais»¹⁶⁵. **Interrupción** es también la palabra que resuena en la tercera de las preguntas que Derrida formula a Gadamer en el encuentro de París:

«podemos preguntarnos si la condición del *Verstehen*, en lugar de ser el *continuum* de una "relación", como se dijo ayer tarde, no consiste, más bien, en la interrupción de la misma, en una determinada relación de interrupción, en la suspensión de toda mediación.»¹⁶⁶

Y es que si no hubiera interrupción, si no hubiera desconexión, si no se diera lo heterogéneo; la traducción perfecta, la homogeneidad total, la coherencia sistemática absolutas harían imposible toda llegada, todo por-venir. Lo cerrarían en el orden de lo mismo, acabarían con lo otro y con el otro. La interpretación perfecta, la comprensión absoluta de sí mismo, terminarían, en esa absoluta transparencia que sería su llegada, no sólo con toda posibilidad, con toda historia, sino con toda opacidad, con todo exceso, con todo resto. Ningún *por* venir sería posible, ningún acontecimiento, ningún arribo del otro y por consiguiente ninguna respuesta. La comprensión perfecta

hermosa invención de Paco, para la necesidad de encontrar algo que nos sugiera de qué está hablando Derrida, cuando utiliza el concepto *survie*, en este caso el *per* actúa como prefijo intensificador del verbo vivir, y parece mejor como otras opciones como sobre o ultra, de connotaciones un tanto piadosas, y sin lugar a dudas es superior a la opción preferida hasta ahora por la mayoría de los traductores: *verter* *survie* por «supervivencia» traducción que no hace ninguna justicia a afirmaciones derrideanas como esta: «car la survie, ce n'est pas simplement ce qui reste, c'est la vie la plus intense possible»

¹⁶⁴ «une étrange interruption, autre chose qu'un malentendu, une sorte d'interdit, l'inhibition d'un suspens». *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

¹⁶⁶ J. Derrida, *Las buenas voluntades de poder. (Una respuesta a Hans-Georg Gadamer)*, *op. cit.*

acabaría con la posibilidad misma del diálogo. Por eso la interrupción «loin de paralyser, met en mouvement. L'interruption libère même un mouvement infini»¹⁶⁷

Y es esta interrupción la que Derrida encontrará en la lectura gadameriana de Celan, por medio de la indecisión y la relacionará con el «carácter sin fin del diálogo» que Gadamer desarrolla en *Verdad y método*. Sin duda ejerciendo aquí una lectura diseminadora y no-hermenéutica. Devolviendo la palabra, allí donde el otro ya no puede responder de sí.

Para ser justo con Gadamer, en el adiós, en *el duelo: ese otro nombre de la amistad, esa estructura de hospitalidad*, y por qué no, del *diálogo imposible*:

«¿dónde está la traición más injusta? ¿Es la más angustiante, o aun la más fatídica infidelidad, la de un *duelo posible* que interiorizaría en nosotros la imagen, ídolo o ideal del otro que está muerto y vive sólo en nosotros? ¿O acaso es la de ese *duelo imposible*, el cual, dejando al otro su alteridad, respetando así su infinito distanciamiento, rehúsa tomar o es incapaz de tomar al otro dentro de uno mismo, como en la tumba o la bóveda de un narcisismo?»¹⁶⁸

¹⁶⁷ J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, <http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/beliers.htm> [Versión castellana: *Carneros. El diálogo ininterrompido: entre dos infinitos, el poema*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.]

¹⁶⁸ J. Derrida, *Memorias para Paul de Man*, op. cit.

acabaría con la posibilidad misma del diálogo. Por eso la interrupción «loin de paralyser, met en mouvement. L'interruption libère même un mouvement infini»¹⁶⁷

Y es esta interrupción la que Derrida encontrará en la lectura gadameriana de Celan, por medio de la indecisión y la relacionará con el «carácter sin fin del diálogo» que Gadamer desarrolla en *Verdad y método*. Sin duda ejerciendo aquí una lectura diseminadora y no-hermenéutica. Devolviendo la palabra, allí donde el otro ya no puede responder de sí.

Para ser justo con Gadamer, en el adiós, en *el duelo: ese otro nombre de la amistad, esa estructura de hospitalidad*, y por qué no, del *diálogo imposible*:

«¿dónde está la traición más injusta? ¿Es la más angustiante, o aun la más fatídica infidelidad, la de un *duelo posible* que interiorizaría en nosotros la imagen, ídolo o ideal del otro que está muerto y vive sólo en nosotros? ¿O acaso es la de ese *duelo imposible*, el cual, dejando al otro su alteridad, respetando así su infinito distanciamiento, rehúsa tomar o es incapaz de tomar al otro dentro de uno mismo, como en la tumba o la bóveda de un narcisismo?»¹⁶⁸

¹⁶⁷ J. Derrida, *Béliers. Le dialogue ininterrompu: entre deux infinis, le poème*, [Versión castellana: *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.]

¹⁶⁸ J. Derrida, *Memorias para Paul de Man, op. cit.*

«DIE WELT IST FORT, ICH MUSS DICH TRAGEN»

Die Welt ist fort: el mundo se ha ido, es un fugitivo, nos ha abandonado, el mundo no es, no está, no está más, está lejos, el mundo está perdido, ha partido, el mundo ha muerto. El fin del mundo, ese fin del mundo que –por ejemplo- se da *cada* vez con *cada* muerte, ante la muerte que dicta *cada* vez, en *cada* muerte el fin de todo mundo «el final del mundo como totalidad única, por lo tanto irremplazable y por lo tanto infinita»¹⁶⁹ El final del único mundo, cada vez. Fin del mundo para el que muere y para el sobreviviente, sobreviviente provisional que queda solo pero «*Denn keiner trägt das Leben allein*»¹⁷⁰ como dice Hölderlin en *Los Titanes*, frase que Derrida pone al fin de su texto sobre Gadamer como ese último verso que «según el principio hermenéutico» *porte, tragen*, el sentido de todo el poema. Ese que está en el *entre* de dos infinitos. El del que muere, y el del que queda, sólo sin mundo en el mundo y responsable, el responsable de cargar en sí al otro y su mundo.

«ich muss dich tragen (je dois te porter, il me faut te porter)»¹⁷¹ debo llevarte en brazos.

Dijimos, más arriba, que el buen comer, el comer bien, la mejor manera de comer, era lo que estaba en diálogo entre Gadamer y Derrida. El movimiento para Derrida, tiene aquí un nombre que ya vimos: «ex-apropiación». Ni apropiación ni expropiación sino un movimiento por el cual me dirijo hacia el otro para apropiármelo, para comerlo, pero este comer que es también un cargar un portar, un *tragen*, es al mismo tiempo saber y deseo de que el otro permanezca como otro, extraño, extranjero a mí, trascendente, alejado, otro en su irreductible singularidad.

Portar al otro no es entonces anular la exterioridad en la caverna del yo, cada vez más poderoso, más único, cerrado a fuerza de devorar lo ajeno en una loca carrera dialéctica que termine con todo en el Todo, la Nada, de una única y totalitaria soledad, sino, más bien como nos indica el Blanchot de *La escritura del desastre*: «El yo responsable del yo ajeno, yo sin mí, es la fragilidad misma, hasta el extremo de ser

¹⁶⁹ J. Derrida, «Cada vez única. El fin del mundo», *Prefacio*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 11.

¹⁷⁰ «Porque nadie puede sobrellevar la vida solo»

¹⁷¹ J. Derrida. *Béliers*, *op. cit.*

cuestionado de par en par en tanto que yo, sin identidad»¹⁷². Tras la muerte *ich muss dich tragen*. La muerte funda la comunidad. «La muerte misma es la verdadera comunidad»¹⁷³ después de citar a Nancy, Blanchot nos recuerda para que sirve ésta:

«Para nada si no es para hacer presente el servicio al prójimo hasta en la muerte, para que el prójimo no se pierda solitariamente, sino que se halle suplido, al mismo tiempo que aporta a otro esta suplencia que le es procurada. La sustitución mortal es lo que reemplaza la comunión.»¹⁷⁴

Tragen es verbo de nacimiento y de muerte. La madre lleva en su vientre al niño por nacer. Lleva al otro en sí dentro de sí. Como llevamos al otro, al muerto, al fantasma en el duelo y en la melancolía.

Para Freud, nos recuerda Derrida, el duelo «normal» es introyección, interiorización del recuerdo, idealización. Comer, entonces, al otro sin *resto*. Asimilarlo, hundirlo bajo la lápida de nuestro yo donde quede bien muerto, apropiarnos de toda su singularidad, interiorizándola, borrando toda alteridad. Frente a este duelo *normal*, Derrida nos dice que es necesaria la melancolía, el duelo anormal, patológico. Porque si *ich muss dich tragen* cargar al otro en mí, ese portar debe ser el del respeto a su singular alteridad, como la madre carga al niño en su vientre debemos portar dentro nuestro al otro. Contra la introyección idealizante debe levantarse la melancolía, porque lo normal, la norma no es más que la buena conciencia de una

¹⁷² Citado por Mónica Cagnolini en «La dicha de no ser inmortal ni eterno» Jornada Blanchot, Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Buenos Aires, 20 de agosto de 2004.

¹⁷³ «La comunidad se revela en la muerte del otro: así, se revela siempre al otro. [...] Si la comunidad se revela en la muerte del otro, esto se debe a que la muerte misma es la verdadera comunidad de los *yoes* que no son mí-mismos. No es una comunión que fusione los mí-mismos en un Mí-mismo o en un *Nosotros* superior. Es la comunidad de los *otros*. La verdadera comunidad de los seres mortales, o la muerte en cuanto comunidad, es su imposible comunión. La comunidad ocupa luego este lugar singular: asume la imposibilidad de su propia inmanencia, la imposibilidad de un ser comunitario en cuanto sujeto. La comunidad asume e inscribe —es su gesto y su trazado propios—, de alguna manera, la imposibilidad de la comunidad». J.-L. Nancy, *La comunidad inoperante*, trad. de Juan Manuel Garrido, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad ARCIS, 2000, p. 38, http://www.jacquesderrida.com.ar/restos/comunidad_inoperante.pdf

¹⁷⁴ M. Blanchot, «La comunidad inconfesable», trad. de J. Herrera, Madrid, Arena, 2002.

amnesia que nos permite olvidar que «garder l'autre au-dedans de *soi, comme soi*, c'est déjà *l'oublier*. L'oubli commence là. *Il faut* donc la mélancolie»¹⁷⁵,

En el problema del sentido, en la cuestión de la comunidad, en todo aquello que desde la ética nos obliga a una política de lo imposible:

Il s'agit de porter sans s'approprier. Porter ne veut plus dire «comporter», inclure, comprendre en soi, mais se porter vers l'inappropriabilité infinie de l'autre, à la rencontre de sa transcendance absolue au-dedans même de moi, c'est-à-dire en moi hors de moi. Et moi je ne suis, je ne puis être, je ne dois être que depuis cette étrange portée disloquée de l'infiniment autre en moi.¹⁷⁶

¹⁷⁵ J. Derrida, *Béliers*, op. cit.

¹⁷⁶ *Ibid.*

LA LUCHA POR LA HERENCIA, EL CANIBALISMO Y LA RED

«Il s'agit de porter sans s'approprier». Lo acabamos de leer. No hemos parado de hablar de la herencia, es decir de repetirnos. Es tiempo de que una vez más repitamos a Jacques Derrida, hablando de la herencia: «La herencia es aquello de lo que no puedo apropiarme [...] Heredo algo que también tengo que transmitir: ya sea chocante o no, *no hay derecho de propiedad sobre la herencia*. [...] Siempre soy el locatario de una herencia. Su depositario, su testigo o su relevo...»¹⁷⁷

Entonces repetimos y repetimos y repetimos: Habíamos visto que en el origen no-simple y no originario, se encuentra siempre una respuesta a(lo) otro, un compromiso y una promesa: esta promesa es una *herencia originaria*, una inyunción espectral que desde siempre abre el por venir. Que el *sí* como respuesta es lo primero. El otro es lo primero. La herencia es lo primero. Un *sí* entonces en el origen. Un *sí* que antes de todo promete y compromete con el otro que está siempre antes – y del cual por tanto *soy heredero* -. Heredero endeudado con lo otro desde siempre. Responsable de la *survie* de lo otro, desde el primer momento en que respondo a la llamada originaria, al primer mail. El movimiento del *sí* no se detiene. El *sí* del otro, envía, reenvía, el *sí* al infinito. Así en la herencia no se trata de un juego de la memoria interiorizante consigo misma. Nuevamente no hay herencia contante y sonante, aquí y ahora presente. Sino que ésta es el traspaso de un don que nunca puede hacerse presente, de un sentido que nunca puede ser apropiado. Y al que sin embargo hay que reafirmar o refirmar, reafirmar la vida o mejor la *survie*, porque ésta está más allá de la

¹⁷⁷ J. Derrida, Bernard Stiegler, *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, EUDEBA, Buenos Aires, 1998, p. 138. El subrayado es mío.

oposición entre vida y muerte: «Habría que pensar la vida a partir de la herencia, y no a la inversa.»¹⁷⁸

Hemos escrito que somos una herencia que hereda heredando. Porque habíamos dicho que: si toda huella es huella inscripta es entonces huella de huella, *su origen siempre la precede*. Lo otro está en mí, viene a mí desde *antes* que se establezca una división entre el otro y yo, la llegada del *por venir* es originaria. Lo que somos lo heredamos, no somos más que lo que heredamos. «*Ser*» es *heredar*. Nos dijo Derrida: «el *ser* de lo que somos *es*, ante todo, herencia»¹⁷⁹. La venida, el arribo, el regreso de lo otro nunca termina, la restancia hace que el movimiento no tenga fin. Los fantasmas sobreviven, la esencia nunca se hace presente y la *survie* no termina. La herencia, entonces, ni comienza ni termina. Porque también habíamos dicho que: La herencia no se da, se está dando todo el tiempo, es la promesa de un don infinito, la espera impide todo cierre, como dice Mónica Cragolini: «la memoria está constituida, atravesada y desbaratada por la alteridad, por esa “presencia fantasmática” del otro, que es “fantasma” aún antes de su muerte.»¹⁸⁰ Y como re-aparecido re-apareciente desbarata a cada nuevo momento todo intento de cierre, de sepultura, de fin de la herencia infinita e inacabable. Somos herederos y no porque tengamos o vayamos a tener alguna determinada herencia. Estamos-en-herencia. Desde siempre, sin posibilidad de aceptar o negar. La herencia no es algo dado, es una tarea, una tarea infinita, la tarea con la cual nos hemos comprometido desde siempre en la acogida originaria al otro. La herencia se testimonia. Somos herencia que testimonia su herencia a través de lo heredado. También escribimos y ahora repetimos: La herencia misma es imposible: nunca se re-une, nunca es una consigo misma. El legado de un nombre, de una firma nunca se deja leer, más que como un *secreto*. «Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo

¹⁷⁸ J. Derrida, E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, Buenos Aires, 2002, FCE, p. 12. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/herencia.htm>

¹⁷⁹ J. Derrida, *Espectros de Marx, op. cit.*, capítulo 2: «Conjurar – el marxismo», p. 68, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/conjurar_marxismo.htm

¹⁸⁰ Cragolini, M.: «Una ontología asediada por fantasmas: el juego de la memoria y la espera en Derrida» en *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007, pp. 49-56.

tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado»¹⁸¹. Traer a la «vida» a un fantasma es acabar con su existencia, con sus legados, con sus inyunciones. Porque es *acabar con su secreto* y éste, el secreto, es el lugar de donde surge el movimiento de diseminación de la herencia y la supervivencia del legado. El secreto es lo que se resiste al movimiento de reapropiación, ese deseo de canibalizar al otro, por ejemplo aquí, escribir lo que «Derrida» dijo, dejarlo sentado y establecido de una vez y para siempre, *si tal cosa fuera posible*, sería el fin de la herencia, el entierro y la lapida colocados como trofeo en el interior del «hermeneuta». El legado sobrevive al sustraerse, esta sobrevida le da su porvenir al no cerrar el trazo, la herencia esta siempre por venir. «La traducibilidad garantizada, la homogeneidad dada, la coherencia sistemática *absolutas* es lo que hace seguramente (ciertamente, *a priori* y no probablemente) que la inyunción, la herencia y el porvenir, en una palabra, lo otro, sean imposibles.»¹⁸²

El 11 de septiembre de 2007, la embajada de Francia y la Cámara Argentina del libro, mediante una denuncia, ponen en funcionamiento contra el que esto escribe la maquinaria penal del Estado Argentino, el delito: violar los derechos del «autor»¹⁸³ Jacques Derrida, o si se quiere los de los herederos legítimos del mismo que según se desprende de la causa serían Les Editions de Minuit, las cuales han dicho: «En sept ans, Horacio Potel a mis en ligne gratuitement et sans autorisation des versions complètes de plusieurs ouvrages de Jacques Derrida, ce qui est néfaste à la diffusion de sa

¹⁸¹ J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Valladolid, Trotta, 1998, capítulo uno: «Inyunciones de Marx», p. 48, http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/marx_inyunciones.htm

¹⁸² *Ibíd.*

¹⁸³ «Desde el momento en que lo publica [...] desde el momento en que lo escribe y lo constituye dedicándolo a su «querido amigo», *el presunto firmante [...] lo deja constituirse en sistema de huellas, lo destina, lo da*, no sólo a otros en general distintos de «su querido amigo» Arsène Houssaye, sino que *hace entrega de él –y eso es el dar- por encima de cualquier destinatario o legatario determinado. El firmante acreditado lo entrega a una diseminación sin retorno.* [...] la estructura de huella y de legado de este texto –así como todo lo que puede ser en general- desborda la fantasía de retorno y marca *la muerte del firmante o el no retorno del legado, el no-beneficio, por consiguiente, cierta condición de don, en la escritura misma.* J. Derrida, *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*, trad. de Cristina de Peretti, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 101. El subrayado es nuestro.

pensé»¹⁸⁴. Singular frase que seguramente habría hecho las delicias del autor defendido y que se prestaría a innumerables ejercicios deconstructivos, si no fuera que en su tremenda ingenuidad se delata a sí misma inmediatamente. Pero de la infinidad de lecturas que la misma da a lugar, preferimos aquella que le da la razón a *Minuit*: Es cierto, es *nefasto* para la difusión del pensamiento de Jacques Derrida que un sitio web ponga a disposición de todos y todas las obras de Jacques Derrida. Si el pensamiento de Jacques Derrida es *uno*, si hay algo así como «sa pensé», así en singular: «El pensamiento de Jacques Derrida» - defendido por su herederos legales, sus abogados, el gobierno francés y los editores argentinos agrupados en la CAL -, si tal cosa existe, es claro que nada puede ser peor para la difusión de *ese* pensamiento, que la difusión de sus textos. Porque en esos textos, a los que nos negamos a llamar obras, está la *survie* de Jacques Derrida, el lugar de donde salen todos sus fantasmas, el lugar de la infección, el *medio* de transmisión de tantos y tantos fantasmas acosadores todos llamados Jacques Derrida y ninguno igual al otro. Tal cantidad de fantasmas no puede hacer más que problemática la distribución de las ganancias –que como se ve para algunos es el verdadero nombre de la herencia. La difusión de sus textos –y para colmo por ese escándalo para la justa localización que es la Web- es una violación de la tumba que trata de impedir el duelo, que como ha escrito uno de los fantasmas de Derrida, consiste siempre en: «intentar ontologizar restos, en hacerlos presentes, en primer lugar en *identificar* los despojos y en *localizar* a los muertos»¹⁸⁵ Difundir sus textos¹⁸⁶, sin el permiso, la censura y el filtro de aquellos que están autorizados a

¹⁸⁴ « Plainte contre un enseignant argentin : l'accès à l'éducation en question» informe de Catherine Saez para *Intellectual Property Watch*. <http://www.ip-watch.org/weblog/2009/05/18/plainte-contre-un-enseignant-argentin-l'accès-a-l'éducation-en-question/>

¹⁸⁵ J. Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, *op.cit.*, p. 23.

¹⁸⁶ Este problema del copyright es uno de los principales problemas políticos de nuestro ahora, su tratamiento excede los propósitos de este escrito, Sería bueno, sin embargo recordar unas palabras de Jacques Derrida en 1995: «Por supuesto, la cuestión de una política del archivo nos orienta aquí permanentemente [...]. Jamás se determinará esta cuestión como una cuestión política más entre otras. Ella atraviesa la totalidad del campo y en verdad determina de parte a parte lo político como *res publica*. Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria. La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución y a su interpretación. *A contrario*, las infracciones de la democracia se miden por lo que una obra reciente y notable por tantos motivos llama *Archivos prohibidos*.» Jacques Derrida, *Mal de archivo. Una impresión*

hacerlo es violar la tumba del muerto, para hacer vivir a sus fantasmas, para que lo propio de un nombre propio esté siempre por venir, para tratar de cumplir con la inyunción que Derrida nos ha heredado respecto de los espíritus, de los fantasmas: «Pues ésta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: *hay más de uno, debe haber más de uno.*»¹⁸⁷ Si hay algo criminal es detener los envíos, la deconstrucción no puede aceptar esto porque se juega por la afirmación de la vida, o mejor de la *survie*.

freudiana. Traducción de Paco Vidarte. Tomado de la edición digital de *Derrida en castellano*: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/mal+de+archivo.htm>

También creo interesante añadir a esta tesis unas extensas citas de un texto reciente de Michael Hardt, que creo ayuda a apreciar la gravedad de la cuestión: «hoy la lucha se libra entre la propiedad material y la propiedad inmaterial [...] hoy las cuestiones de fondo son la escasez y el carácter reproducible de ciertos bienes [...] la lucha se da entre la propiedad exclusiva y la propiedad compartida. Esa centralidad que tiene la propiedad inmaterial y reproducible en la economía capitalista puede reconocerse fácilmente aun echando una superficial ojeada al campo de la legislación referente a la propiedad, campo en el que los temas más activamente debatidos son las patentes, los derechos de autor [...] El hecho de que en esta esfera no sea aplicable la lógica de la escasez plantea nuevos problemas a la propiedad. Así como Marx vio que el movimiento necesariamente triunfa sobre la inmovilidad, hoy vemos que lo inmaterial triunfa sobre lo material, lo reproducible sobre lo irreproducible y lo compartido sobre lo exclusivo. [...] Si bien es posible privatizar como propiedad las ideas, las imágenes, los conocimientos, los códigos, los lenguajes y hasta los afectos, se hace mucho más difícil vigilar esa propiedad, pues es muy sencillo compartirla y reproducirla. Estos bienes ejercen una presión constante por escapar de los límites de la propiedad y hacerse comunes. [...] En realidad, para poder realizar su máxima productividad, las ideas, las imágenes y los afectos, deben ser comunes y compartidos. Cuando se los privatiza, su productividad se reduce dramáticamente [...] cuanto más se acorrala lo común en el intento de convertirlo en propiedad, tanto más se reduce su productividad; y sin embargo, la expansión de lo común va socavando las relaciones de propiedad de una manera fundamental y general. [...] El acceso abierto y el compartir que garantizan el uso de lo común están fuera de las relaciones de propiedad y son sus enemigos. [...] la producción biopolítica, particularmente de la manera en que excede las fronteras de las relaciones capitalistas y se refiere constantemente a lo común, le concede al trabajo una autonomía creciente y proporciona las herramientas o las armas que podrían empuñarse en un proyecto de liberación. [...] a través del carácter cada vez más central que adquiere lo común en la producción capitalista –la producción de ideas, afectos, relaciones sociales y formas de vida– están surgiendo las condiciones y las armas para un proyecto comunista. Dicho de otro modo, el capital está creando sus propios sepultureros». Hardt, M. «Lo común en el comunismo», en Alain Badiou ... [et.al.]; compilado por Analía Hounie: *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós, 2010.

¹⁸⁷ *Ibíd.*, p. 27.

Si algo caracteriza a la *Word Wide Web*, la tela de araña mundial, es la falta de centro. O, lo que quizá sea lo mismo, la falta de origen. No hay nada de original¹⁸⁸ en la Web. Repetición de repeticiones, su comienzo ha sido la repetición. Una huella, un trazo, una traza, un rastro, una ceniza en vez de una presencia plena, viva, actual, real; un «comienzo» que nunca ha estado presente, con el que nada ha comenzado. El tiempo estalla o, como recuerda Derrida que dice Hamlet, el tiempo está «fuera de quicio», «out of joint». Aquello por venir, no es un *presente*-futuro, lo que «fue» no es un *presente*-pasado en verdad tampoco un *fue*, sino siempre un *por* venir. Lo posterior precede al origen. El después está antes que el comienzo. La constitución del origen es el retraso y la demora. Ni en un origen puro ni en un futuro deseado está la presencia anhelada, la navegación no termina. La red es sin salida, sin meta, sin fin, sin autopista, ni ruta principal, ni camino secundario, en la encrucijada de todas las sendas se constituye en un lugar aporético. Desvelados, en vela, con las velas listas hacia ningún lugar; porque no hay un en-casa, no se llega nunca a ninguna Itaca, no hay final del juego, no hay límite de la red, ni fundamento tranquilizador ni presencia plena al final o al comienzo de ningún camino. Nada original, nada legal. Y si el centro, si el origen, la estancia, la tesis, lo propio, no es más que otro nombre de la muerte, es decir de aquello que se opone a la llegada del evento, a la venida de lo totalmente otro, ¿estarían, entonces, los caminos de la tela de araña, abiertos a lo incalculable, a lo improgramable, a lo imprevisible, a la venida de ese otro que no sé, ni debo saber si es animal, Dios o persona, máquina, cyborg, replicante, hombre, mujer, vivo o no vivo, espectro o (re)aparecido? Ojalá todo fuera tan simple. Enseguida volveremos sobre esto.

Antes, otra vez el infinito: si las repeticiones son infinitas, si la Web se entrega al juego de la copia de la copia sin fin, es justamente porque no hay un centro que interrumpa y funde las repeticiones, no hay el antepasado primordial, el origen, y esta falta y con ella la imposibilidad de la infinitud, es la que pone en juego la infinidad de las copias. No hay origen que pueda servir para identificar el original del suplemento,

¹⁸⁸ «Toutes les oppositions qui tiennent à la distinction entre l'originaire et le dérivé perdent leur pertinence dès lors que tout commence par le vestige» Jacques Derrida - *La Dissémination*, Ed. Seuil, 1972, p. 401

ni para dominar su diseminación. Lo que reemplaza al centro-origen es una prótesis, un parásito, un suplemento.

Todos sabemos a qué llama Derrida «fonocentrismo»: el privilegio dado a la presencia plena que se cree encontrar en la voz, en la voz de la conciencia, en el *sí mismo*. Presencia que sería contaminada, traicionada, parasitada por un suplemento *técnico*: la escritura, que sería así una astucia *artificial* y artificiosa, un recurso para hacer aparecer como presente a la palabra cuando ella se encuentra en verdad ausente. La escritura sería así, un parásito, que se añade a una presencia plena de la que no forma parte, un virus que la infecta; por tanto el borrado de la huella, la supresión de los parásitos y la inmunización contra los virus han sido siempre mecanismos fundamentales de eso que llamamos metafísica.

Entonces la escritura es denunciada por artificial, artefacto técnico, instrumento tecnológico al servicio de la voz. Esta operación del fonocentrismo, no es difícil escucharla hoy en los lamentos por la pérdida de realidad frente a lo aún llamado «virtual». La viejísima oposición Aristotélica de acto y potencia sigue latiendo en la *secundarización* de lo digital.

Hipertexto de hipertextos, la tela de araña, hace estallar la iterabilidad; texto en construcción continua, texto sin autor, se convierte en máquina hiperdiseminante. Como sabemos, según Derrida, el texto singular se independiza desde siempre de su supuesto autor para devenir máquina productora, diseminante del sentido, separada de la conciencia y por tanto de las intenciones y de la plenitud del querer-decir de éste, y de cualquier otro que quiera erigirse en el dueño, o el restaurador de un supuesto sentido originario. La Web, la tela de araña, siempre estuvo implícita en el concepto de escritura: la iterabilidad el surgimiento de lo otro en la repetición, desarrolla las posibilidades que desde siempre habitaron a la escritura, siempre hubo injertos de textos, copias, hibridaciones, ex-apropiaciones, contaminación, sin que fuera posible encontrar el texto pleno, el primero, el padre de los demás. La producción textual no siguió nunca una línea recta sino que estuvo desde siempre sumergida en un laberinto, en una red, en una máquina autoprodutora; el texto se teje a sí mismo, nadie puede y

nadie pudo jamás dominar sus hilos. El origen no-originario no se deja llevar ni a un presente de origen simple, ni a una presencia escatológica.

Este carácter del texto es exhibido en escritos como «Tímpano» o «Glas», en los que se trata de desbaratar la linealidad tradicional de lo escrito desarticulando la superficie del papel, para lograr como le dice Derrida en una entrevista a Lucette Finas en 1972: «destruir gráfica, prácticamente, la seguridad del texto principal, la oposición centro/periferia, lleno/vacío, dentro/fuera, arriba/abajo». En definitiva, lo que logra la estructura hoy de cualquier página web. Y la misma escritura será definida en la conferencia de 1971 «Qual, cual. Las fuentes de Valéry» como tela de araña. Dice Derrida:

[...] La posibilidad para un texto de otorgar(se) varios tiempos y varias vidas se calcula. Digo esto, se calcula: semejante astucia no puede unirse en el cerebro de un autor sencillamente a menos que se le sitúe como una araña algo perdida en un rincón de su tela apartada. La tela, muy pronto, le resulta indiferente al animal fuente que muy bien puede morir sin haber comprendido siquiera lo que ha pasado. Mucho después, otros animales vendrán también a enredarse entre los hilos, especulando, para salir de ahí, sobre el primer sentido de un tejido, es decir, de una trampa textual cuya economía siempre puede ser abandonada a sí misma. A esto se le llama escritura.

La *World Wide Web*, es un gran hipertexto. Esta palabra fue usada por primera vez por Theodor Nelson en los años 60 quien la define así: «Con “hipertexto” me refiero a una escritura no secuencial, a un texto que bifurca, que permite que el lector elija y que se lea mejor en una pantalla interactiva. De acuerdo con la noción popular, se trata de una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos que forman diferentes itinerarios para el usuario»¹⁸⁹. Como vemos, en la definición misma de la palabra «hipertexto» está la preocupación por romper con la escritura lineal. Esto debe ser tomado con cuidado, en primer lugar porque la escritura, como ya vimos, está desde siempre rompiendo con la linealidad, para no ir muy lejos en la búsqueda de ejemplos, ¿con cuántos textos a la vez hemos compartido la escritura de los textos

¹⁸⁹T.H. Nelson, *Literary Machines*, Swarthmore, Pa: Self-published, 1981

que leemos hoy aquí? Y este trabajo se viene haciendo desde siempre con o sin Red. Nietzsche creo que decía que un filólogo tiene que consultar unos 50 libros por las mañanas. La Red permite que sean muchos más y ocupen mucho menos espacio y tiempo. Sin contar que por el otro lado, la mayoría de los ordenamientos hipertextuales existentes en la Web responden a los viejos esquemas del libro con su ordenación en capítulos e índices. En realidad, si pensamos en un Hipertexto perfecto, en una máquina que tenga un enlace por cada palabra escrita, un link para cada concepto y que de esos enlaces surjan textos donde también cada palabra remita a un nuevo enlace y así hasta el infinito, lejos de pensar en un aparato que abra la lectura y que haga estallar el sentido, hemos construido un artefacto mortal que deja al texto sin ningún resto, que lo momifica en una máquina de dirección única, donde la supuesta pluralidad se encuentra con una respuesta única siempre, donde toda asociación, toda interpretación, está programada de antemano, donde se ha cerrado en forma total cualquier posibilidad a la venida de lo otro en el cierre de un sistema total. Es decir hemos construido aquel libro del que Derrida anunciaba su muerte, el gran libro total, el libro del saber absoluto, el artefacto hegeliano que tenía en sí, implicada circularmente, la dispersión infinita que nuestro hiperhipertexto permite, un infinito del que nada puede salir, aquel *lugar sin límites*, tal como Mefistófeles define al infierno en el *Doktor Faustus* de Marlowe. Pero tal artefacto es imposible en una red incalculable como de hecho es la Web, incalculabilidad que impide definirla, limitarla, constatarla, monstruo en continuo nacimiento y muerte, artefacto en continua transformación sin ninguna instancia ordenadora, la Web puede ser un espacio para la libertad, aquella que Derrida definió como «un exceso de juego en la máquina»¹⁹⁰

El acontecimiento al ser in-apropiable no se deja subsumir por ningún concepto, por ningún nombre, aunque ese nombre sea el del Ser. Venida sin seguridad, es un puede-ser, un quizá, y un sí a lo que viene; y lo que viene es lo real, pero no esa realidad de la «cosa» que justamente en cuanto cosa cosificada, cosa nombrada, cosa programada, cosa apropiada, frena e interrumpe la llegada de lo otro. ¿Es entonces eso que se llama «virtual» y que suele oponerse a la realidad de la cosa

¹⁹⁰ J. Derrida, E. Roudinesco, *Y mañana qué...*, op.cit., p. 59.

«actual»? No en tanto se siga entendiendo lo virtual como la potencia que tiene en el acto su telos. Lo real entonces justamente como aquella venida del otro, de lo otro que resiste a la apropiación de lo Mismo. Si el acontecimiento es lo imprevisible, lo no programable, lo incalculable, pareciera que no hay más que oposición entre acontecimiento y máquina, entre acontecimiento y técnica. Pero justamente el acontecimiento es lo inesperado. En 2001, en una serie de conferencias en la Biblioteca Nacional de Francia, Jacques Derrida nos sorprende:

«Será preciso, pues, en el porvenir (pero no habrá porvenir más que bajo esta condición) pensar tanto el acontecimiento como la máquina como dos conceptos compatibles, incluso indisociables. [...] sería entonces, por esa novedad misma, un acontecimiento, el único y el primer acontecimiento posible, porque im-posible [...] semejante monstruo adventicio sería, esta vez, por primera vez, también producido por alguna máquina. [...] No renunciar ni al acontecimiento ni a la máquina, no tornar secundario ni el uno ni la otra, no reducir jamás el uno a la otra, ésta es quizá una forma vigilante de pensar que nos mantiene trabajando a algunos de "nosotros" desde hace varias décadas»

Exceso de la máquina en la máquina que desarma el cálculo maquinal y que viene de lo incalculable.

Pero ¿podría ser la telaraña el medio, el *medium* del acontecimiento? Demasiados filtros, demasiados formularios que llenar, demasiados *schibboleth* para acreditar que pertenecemos, que estamos suscriptos, que somos uno de los «nuestros» y que nuestro nombre está consignado en la base de datos; demasiadas visas y pasaportes, demasiadas fronteras en donde entregar todas nuestras filiaciones por la mísera zanahoria de un paso más; demasiados implantes fijándose sin parar en el cuerpo de nuestra computadora harta ya de tanta *cookie* y observada por miles de ojos en cada una de sus acciones; muchísimas, demasiadas propagandas cegándonos y haciéndonos ruidos de todos lados; muchísima basura, muchísima copia de copia de copia entorpeciendo el paso a lo inesperado; mucho filtro, mucha aduana, mucho policía, mucho gendarme, mucho juez y mucho cancerbero para que pueda alguna vez

arribar el arribante. Parece imposible, es imposible, pero sabemos que *la imposibilidad misma* es justamente la *condición de posibilidad* del acontecimiento. Si la Web fuera la conexión perfecta e instantánea, si ninguna interrupción opacara la homogeneidad absoluta, del consenso común de la comunidad de los conectados en «tiempo real», como ciertos gurúes de lo digital ha deseado y vaticinado, pues entonces *sí*, entonces *sin* interrupción, *sin* desconexión, *sin* diferencia, *no* habría lugar a la llegada de ningún acontecimiento, es decir de ningún otro, de ningún porvenir. Y el porvenir como dicen los *Espectros de Marx*: «El porvenir sólo puede ser de los fantasmas»

En la película *Gost Dance*¹⁹¹, Derrida haciendo de Derrida dice: «La moderna tecnología de las imágenes, del cine y las telecomunicaciones, contrariamente a las apariencias, aunque sea científica decuplica el poder de los fantasmas, el retorno de los fantasmas». El discurso sobre lo «virtual» cree como lo obvio mismo, que este concepto se opone a lo actual, a la realidad efectiva; como la muerte se opondría a la vida, como el simulacro se opondría a la presencia real. Todos sabemos que desde sus comienzos Derrida, por ejemplo en la conferencia sobre Freud de 1966, ha sostenido que la vida es la muerte, porque la vida es huella, porque la vida se protege como repetición, como *différance*, como ceniza, porque no es del orden de la presencia, porque no hay vida presente primero que luego se resguarde en la repetición, en el suplemento, en la huella; sino que es la huella, la *différance*, el retardo, la repetición lo que es originario o dicho de otro modo que es el no-origen lo originario. Del mismo modo los medios técnicos en general, las tele-tecnologías no están ni vivas ni muertas, son fantasmas espectralizantes. No están ausentes ni presentes, no dependen de la esencia de la vida ni de la esencia de la muerte, ya que la esencia está fatalmente contaminada por la técnica, que es otra forma de decir que la repetición es lo originario. La vida y la técnica no se oponen. La vida en su proceso autoinmune debe recibir a lo otro dentro de sí para constituirse en sí, la iterabilidad, la prótesis, el simulacro, estas figuras de la muerte protegen a la vida. La vida es técnica asediada por la repetición. Con lo cual la ontología cede su lugar a la «hantologie», una ontología asediada por fantasmas tele-tecno-mediáticos. Y debe suplantarla para poder pensar

¹⁹¹ Película inglesa de 1983, dirigida por Ken McMullen, con Pascale Ogier y Jacques Derrida.

el acontecimiento, es decir lo que viene y está por venir, por venir que no se puede pensar desde una lógica binaria o dialéctica que oponga lo virtual, lo fantasmal, el simulacro a lo real, efectivo, presente, vivo. Porque repetimos a Blanchot: «el hecho de estar ahí no es la venida. Ante el Mesías que está ahí, debe seguir resonando la llamada: “Ven, ven”». Y para eso se necesita otro pensamiento del tiempo que ya no sea un encadenamiento de presentes idénticos y continuos sobre una línea recta o circular. Ese tiempo espectral se anuncia *ya* en la Red. Es el tiempo de la posibilidad es decir, el tiempo de la virtualidad.

Las tele-tecnologías no sólo ponen fuera de quicio al tiempo; difieren, deslocalizan, virtualizan, también al *espacio*. Deconstruyen aquello que Derrida llama la *ontopología*, es decir esa estructura del pensar que une el valor ontológico de la presencia plena a *su* lugar, *su* sitio, *su* situación. Patria, tierra, suelo, casa, cuerpo propio en general, todos estos conceptos están sumergidos en medio del terremoto de la aceleración introducida por los mecanismos teletecnomediáticos en una deconstrucción de lo propio que viene sucediendo desde siempre, pero ahora a un ritmo estallado. El concepto de Estado-nación y sus subsidiarios se ven arrollados en este tiempo en el que, según el temor de un Heidegger, en 1935, ha llegado el momento: «cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra un rey en Francia y a un concierto sinfónico en Tokio». Es como si un parásito, un virus de computadora quizá, un gusano de esos que se transmiten instantáneamente por la red, estuviera carcomiendo, como siempre han hecho los virus a lo propio en general y a los Estados y su Soberanía en particular. Un virus no lo olvidemos, como un fantasma, no está ni vivo ni muerto, otro indecible que coloca todo bajo el signo de la deslocalización, bajo la destinoerrancia.

Esta deslocalización generalizada tiene, claro, dos caras: una de ellas nos muestra la transmisión de saberes, discursos, modelos; transmisión acelerada, facilitada, liberada de algunas barreras tradicionales, de algunas gendarmerías y algunas policías, de algunas censuras políticas, económicas, académicas y o editoriales. El archivo se libera y se puede transmitir a velocidad instantánea para su apropiación y debate, más allá de toda frontera estatal.

Es más que evidente que:

a) el derecho de acceso al archivo (y el acceso «contemporáneo» al mismo, tema más que importante para estas regiones «alejadas» del mundo donde el tiempo corría más lento),

b) el derecho a la participación en la constitución del mismo (cuestión ésta sobre la que habría que meditar en la responsabilidad que le cabe a cada uno y a las instituciones que dicen velar por el saber, ante una Web vacía de contenidos filosóficos y donde la producción de los mismos no es incentivada por ninguna institución sino que depende exclusivamente del esfuerzo individual y se ejerce por tanto en condiciones cuasi artesanales)

Y

c) el derecho a la interpretación de lo archivado (que incluye la decisión sobre lo archivable, hoy día dejada al automatismo del mercado, con la consecuencia de una incesante producción de basura banal, y nuevamente deberíamos en este punto, ligado indisolublemente con el anterior, tomar nota de nuestras obligaciones personales e institucionales para que algún día, algún criterio de selección, que sin volver a las viejas formas de la sanción y legitimación canónicas, permita algún tipo de ordenamiento que no sea el que impone el mercado). Estos tres puntos y otros más constituyen tareas ineludibles de una democracia por venir.

No hacerlo dejará que pase lo que pasa: una concentración cada vez más grande de la información y el poder, del poder de la información en corporaciones más allá de cualquier control, que seguirán en su tarea de proliferación de la banalidad en un descontrol del vale todo *por un lado*, y en un control *por el otro* cada vez más obsesivo, minucioso, detallado al milímetro y al segundo de la vida y el cuerpo de cada individuo; control disponible hasta en sus menores detalles, a la disposición inmediata de las policías de todo tipo, sean éstas, de control político (seguridad), de control económico (bancos) o de control de la vida («salud» «pública»).

La ruina del Estado-Nación es también la ruina de su derecho, y por tanto, también de ese particular derecho de copia, que se conoce también como derecho de

autor. El autor, lo sabemos, es una figura en deconstrucción. La Red, con su capacidad infinita de copiar, injertar, tejer, yuxtaponer textos en todas las formas de la reiteración y de la modificación, es otro de los mecanismos que arruina el concepto de autor y sus concepciones conexas: el sujeto, el sujeto soberano, la identidad, la conciencia, la intención, la presencia a sí, la autonomía, la propiedad, el origen; pero como ya vimos la identidad está asediada por la diferencia, la propiedad está habitada desde siempre por una impropiedad irremediable, la presencia encuentra su origen siempre en la ausencia. El deseo de autoría es el de un querer-decir-correcto, de una intención-de-significación, de un querer-comunicar-ésto y solo ésto, de ser el padre y el dueño del texto. Esto, sabemos es imposible, el texto se escapa siempre, resiste siempre a todo intento de apropiación. Sabemos que Derrida ha escrito en *La escritura y la diferencia*: «**Ausencia** del escritor también. Escribir es retirarse [...] Ir a parar lejos de su lenguaje, emanciparlo o desampararlo, dejarlo caminar solo y despojado. Dejar la palabra. Ser poeta es saber dejar la palabra. Dejarla hablar completamente sola, cosa que sólo puede hacerse en lo escrito [...]. Dejar la palabra es no estar ahí más que para cederle el paso, para ser el elemento diáfano de su procesión: todo y nada. Respecto a la obra, el escritor es a la vez todo y nada» *Pero por otro* lado la apropiación no es sólo del autor, la Red está llena de tachaduras de nombre para inscribir sobre el borrado, el propio. El robo, la falsificación, la simulación, un mecanismo de apropiación generalizado está a la orden del día y esto es *un conflicto de interpretaciones*, un conflicto en el que no podemos no intervenir. Debemos defender el sentido contra toda apropiación a manos de poderes anónimos que se han vuelto universales y actúan movidos por una racionalidad puramente económica, empeñados en llenar el espacio, dominar cada uno de los hilos, atrapar a todas las moscas con la dulzura de las baratijas, para extraerles toda su sangre o para derramarla, si no es lo suficientemente nutritiva. No debemos imponer nuestra autoridad al texto que producimos y al mismo tiempo no debemos permitir que se le imponga una interpretación que cierre toda interpretación en un sentido único. Pero este *ejercicio de responsabilidad sobre lo dado*, este tratar de evitar que se lo convierta en un *presente envenenado*, no es y no se debe confundir con el *copyright*, el paradójico derecho de copia, como si alguien pudiera ser dueño de la iterabilidad maquinaica, esta pretensión atañe a los que viven de vender libros de papel y es un

problema de ellos, problema de corporaciones internacionales que dificultan nuestro derecho al archivo; son ellos los que tendrán que encontrar una manera de sobrevivir, y eso pasará seguramente por algún mecanismo autoinmunitario, algo deberán cambiar las editoriales, algo deberán incorporar de la Red, si no, la pura defensa legal de unos derechos ineficaces y divorciados de la justicia no los lleva ni los llevará a ningún sitio. Habrá que cambiar algo de esos derechos que se pretenden absolutos, y que de creerles a las tapas de los libros prohíben no sólo las bibliotecas, sino hasta el préstamo, el don, el regalo; el libro, el conocimiento, sólo puede ser *mercancía* para ellos, cualquier otro uso está prohibido es malo e ilegal. Lo menos que se puede decir de este planteo es que su ingenuidad no tiene ningún por venir y ninguna inocencia.

El 22 de septiembre de 2001 en Frankfurt, Derrida, tras haber recibido el premio Theodor W. Adorno termina su discurso de esta manera:

«Pero no sabemos cómo ni sobre qué soporte, sobre qué velas para qué Schleiermacher de una hermenéutica por venir, sobre qué tela y sobre qué *fichu* WWWeb se empeñará mañana el artista de este tejido (*hyphantes*, dira el Platon del *Político*). Nosotros no sabremos nunca sobre qué *fichu* Web pretenderá sellar o enseñar nuestra historia un Weber por venir.»¹⁹²

Siendo su última palabra una de Celan: «Nadie testimonia por el testigo»¹⁹³.

Aceptar la herencia de Derrida es también ser los Webers, los tejedores, los fabricantes de redes, los enredadores, los que no podemos testimoniar por Derrida, justamente porque elegimos su herencia, no podemos hablar por él ni en su nombre, no pretendemos sellar su historia, pero no podemos hacer otra cosa que inscribirla, con lo cual ya comienza el borrado de la huella, y a la vez una construcción otra de la

¹⁹² J. Derrida, *Fichus. Discours de Francfort*, Paris, Galilée, Collection La philosophie en effet, 2002. http://www.jacquesderrida.com.ar/frances/benjamin_adorno.htm

¹⁹³ «Niemand zeugt für den Zeugen». P. Celan, *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, vol. 2, p. 72 .

ceniza, todos sus textos, le guste o no a sus «herederos legítimos», están estuvieron en alguna *fichu Web*. Ellas son una de las formas de la sobre-vida de Jacques Derrida, sus fantasmas, habitan la tela que tejemos y destejemos, en un duelo imposible e infinito.

«Prefieran siempre la vida y afirmen sin cesar la sobrevida... Los amo y les sonrío desde donde quiera que esté.» Estas son las últimas palabras que Derrida se escribe vivo para ser leídas cuando este muerto, en el Adiós. Adiós que no será ni puede ser el último, justamente porque ellos nos han enseñado a alejarnos, a huir de sus ídolos, a no introyectarlos, a no apropiarnos de ellos como si fueran estatuas de piedras, muertas bien muertas y que nos matan con su peso, a no guardar dentro nuestro su ideal, para no encerrarlos en la cripta de nuestra mismidad, canibalizándolos, impidiendo la sobrevida de sus fantasmas, sobrevida que implica liberar el nombre de Derrida, al mar de las interpretaciones, a la diseminación sin fin de sus textos, dejar que sus nombres, que sus firmas queden abiertos, lo cual de alguna manera es una traición. Nadie va a testimoniar por el testigo, porque no queremos encerrarlo en eso que fue, no queremos que su nombre sea su último nombre, por lo cual no podemos más que borrar su nombre. Para no desnombrarlo no podemos nombrarlo. Inscribirlo es el primer paso de esta traición, la única que pude mantener su sobrevida, el ir y venir de sus fantasmas. Para respetar su alteridad, para conservar la infinita distancia que nos pide, debemos olvidar eso que fue y no son, o mejor dicho eso que desde siempre estuvieron dejando de ser. Borrar el presente de un nombre para asegurar su por-venir.

¡Larga vida a los fantasmas!¹⁹⁴

La tesis es imposible, ahora sólo resta terminar y re-comenzar, terminar recomenzando.

Horacio Potel

¹⁹⁴ Frase de Derrida en la película *Ghost Dance*, luego de afirmar que las modernas tecnologías de la telecomunicación decuplican el poder y el revenir de los fantasmas.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio: *Estado de excepción*, trad. Flavia Costa e Ivana Costa, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

_____ *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*, trad. A. Piñero, Madrid, Trotta, 2006.

ASENSI, M.: *Espectropoética: Derrida lector de Marx*, Valencia, Universidad de Valencia, 1994.

_____ *Teoría Literaria y Deconstrucción*, Madrid, Arco/Libro, 1990.

BADIOU, Alain... [et.al.]; compilado por Analía Hounie: *Sobre la idea del comunismo*, trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2010.

BATTAGLIA, R., A.: *Presence and Absence in Joyce, Heidegger, Derrida, Freud*, S.U of New York at Birmingham, 1985.

BEARDSWORTH, Richard: *Derrida y lo político*, trad. Luisa Lassaque, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008.

BEHLER, E. y **TAUENECK**, S.: *Confrontations: Derrida, Heidegger, Nietzsche*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

BENNINGTON, G: «Derridabase» en **DERRIDA**, J. Y **BENNINGTON**, G: *Jacques Derrida*, trad. M^o Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1991

_____ *Legislations. The Politics of Deconstruction*, London-New York, Verso, 1994.

_____ *Interrupting Derrida*, London, Routledge, 2000.

BENSUSSAN, G.: *La política y el tiempo. En torno a Derrida y al mesianismo*, en revista «Actuel Marx», No 3, Santiago de Chile, 2005, pp. 77-101.

BERNAL PASTOR, José: *El desplazamiento de la filosofía de Jacques Derrida*, Granada, Universidad de Granada, 2001.

BERNASCONI, R. y **WOOD**, D. (Eds.): *Derrida and Différance*, Evanston Northwestern University Press, 1988.

BLANCHOT, M.: *La escritura del desastre*, trad. Pierre de Place, Madrid, Editora Nacional, 2002.

_____ *La comunidad inconfesable*, trad. de I. Herrera, Madrid, Arena, 2002

_____ *El paso (no) más allá*, trad. Cristina de Peretti, Madrid, Editora Nacional, 2002.

_____ *Textos* (incluye: «La ausencia del libro», «Nietzsche y la escritura fragmentaria», «El instante de mi muerte», «La locura de la luz», «La bestia de Lascaux», «El último en hablar»), trad. José Jiménez, Madrid, Editora Nacional, 2002.

_____ «La literatura y el derecho a la muerte» en *De Kafka a Kafka*, México, F.C.E., 2006, pp. 9-78.

_____ «Grâce (soit rendue) á Jacques Derrida», *Revue de Métaphysique de la France et de l'Étranger*, vol. 115, nº2 (abril-junio 1990).

_____ *El espacio literario*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

_____ *El libro que vendrá*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

BLOCK DE BEHAR, Lisa: *Diseminario. La deconstrucción otro descubrimiento de América*, Montevideo, XYZ Editores, 1987. (Textos de J. Derrida; E. Rodríguez Monegal; H. de Campos; J. Hillis Miller; G. H. Hartman; L. Block de Behar).

BOLIVAR BOTIA, Antonio: *El estructuralismo de Levi-Strauss a Derrida*, Colombia, Cincel, 1990.

CACCIARI, M.: *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*, México, Siglo XXI, 1982.

CAMP, H. van: *Chemin faisant avec Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 1996.

CAPUTO, J.D.: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, Bloomington/Indianapolis, Indiana University Press, 1997.

_____ «Tree transgressions: Nietzsche, Heidegger, Derrida», *Research in Phenomenology*, 15 (1985)

_____ «Heidegger and Derrida: cold hermeneutics», *The Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 17, nº 3 (octubre 1986)

_____ *The mystical element in Heidegger's Thought*, Ohio University Press, 1978.

CASEY, E.: «Derrida's deconstruction of Heidegger's view on temporality», en *Phenomenology of Temporality: Time and Language*, Pittsburg, 1987,

CIXOUS, H.: *Portrait de Jacques Derrida en jeune saint juif*, Paris, Galilée, 2001.

CLARK, T.: *Derrida, Heidegger, Blanchot*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

_____ «Being in Mime: Heidegger and Derrida on the Ontology of Literary Language», *MLN*, Vol. 101, No. 5, *Comparative Literature* (Dec., 1986), pp. 1003-1021, The Johns Hopkins University Press

CORNELL, D.: *Deconstruction and the Possibility of Justice*, New York, Routledge, 1992.

CRAGNOLINI, Mónica: *Derrida, un pensador del resto*, Buenos Aires, La Cebra, 2007.

_____ *Moradas Nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre*, Buenos Aires, La Cebra, 2006.

_____ *Nietzsche, camino y demora*, Buenos Aires, Biblos, 2003.

CRAGNOLINI, Mónica (comp.): *Por amor a Derrida*, Buenos Aires, La Cebra, 2008.

_____ *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2008.

_____ *Modos de lo extraño. Alteridad y subjetividad en el pensamiento posnietzscheano*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2005.

CRITCHLEY, S.: *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Cambridge, Blackwell, 1992.

CULLER, Jonathan: *Sobre la deconstrucción. Teoría y crítica después del estructuralismo*. Trad. Luis Cremades, Salamanca, Cátedra, 1984.

DASTUR, F.: *Heidegger y la cuestión del tiempo*, trad. L. Ruiz Moreno, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2006.

DERRIDA, Jacques:

- *Acabados*, seguido de *Kant, el judío, el alemán*, trad. Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 2004.
- *Adiós a Emmanuel Lévinas. Palabras de acogida*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Trotta, 1998.
- *Aprender por fin a vivir. Entrevista con Jean Birnbaum*, trad. Nicolás Bersihand, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- *Aporías. Morir – esperarse (en) «los límites de la verdad»*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós Ibérica, 1998
- *Artaud le Moma*, París, Galilée, 2002.
- *Cada vez única, el fin del mundo*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 2005.
- *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2005.
- *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema*, trad. Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.
- *Como no hablar y otros textos*, Barcelona, Proyecto A, 1997.
- *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!*, trad. J. Mateo Mallorca, Valladolid, Cuatro ediciones, 1996.
- *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa*, trad. Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995.
- *Dar la muerte*, trad. de Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Barcelona, Paidós Ibérica, 2000.
- *De la gramatología*, trad. Oscar del Barco y Conrado Ceretti, México D. F., Siglo XXI, 1998.
- *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos, 1987.
- *Demeure. Maurice Blanchot*. París, Galilée, 1998.
- *Du droit à la philosophie*, París, Galilée, 1990.
- *El animal que luego estoy si[gui]endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, Buenos Aires, trad. Horacio Pons, Manantial, 1997.
- *El otro cabo. La democracia, para otro día*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1992.

- *El siglo y el perdón* seguido de *Fe y saber*, Buenos Aires, trad. Mirta Segoviano, Ediciones de la Flor, 2003.
- *El tiempo de una tesis. Desconstrucción e implicaciones conceptuales*, Barcelona, Proyecto A, 1997.
- *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti, Valladolid, Trotta, 1998.
- *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. M. Arranz Lázaro, Valencia, Pre-Textos, 1981.
- *Estados de Ánimo del Psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad. Presentación a los Estados Generales del Psicoanálisis*, trad. Virginia Gallo, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barbera y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1994.
- *H. C. pour la vie, c'est-à-dire*, París, Galilée, 2002.
- *Historia de la mentira: prolegómenos*, trad. M. E. Vela, C. Hidalgo y E. Klett, revisión general J. Szabón, Buenos Aires, EUDEBA, 1997.
- *Introducción a «El origen de la geometría» de Husserl*, trad. Diana Cohen, Buenos Aires, Manantial, 2000.
- *Khôra*, trad. Diego Tatián, Córdoba Capital, Alción, 1995.
- *La Diseminación*, trad. José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1997.
- *La difunta ceniza*, Buenos Aires, trad. Daniel Alvaro y Cristina de Peretti, La Cebra, 2009.
- *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *La filosofía como institución*, trad. Ana Azurmendi, Barcelona, Ediciones Juan Granica, 1984.
- *La verdad en pintura*, Buenos Aires, trad. María Cecilia González y Dardo Scavino, Paidós, 2001.
- *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*, trad. Patricio Peñalver, Valencia, Pre-Textos, 1995.
- *Las muertes de Roland Barthes*, trad. Raymundo Mier, México D. F., Taurus, 1999.
- *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*, trad. de «Envíos»: Haydée Silva, México, Siglo XXI, 2001.
- *Le toucher, Jean-Luc Nancy*, París, Galilée, 2000.
- *Mal de archivo*, trad. Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 1997.
- *Márgenes de la filosofía*, Madrid, trad. Carmen González Marín, Cátedra, 1998.
- *Memorias para Paul de Man*, trad. Carlos Gardini, Barcelona, Gedisa, 1998.
- *Moscou aller-retour*, París, Éd. De l'Aube, 1995.
- *No escribo sin luz artificial*, trad. Rosario Ibañes y María José Pozo, Valladolid, Cuatro Ediciones, 1999.

- **Otobiografías. La enseñanza de Nietzsche y la política del nombre propio**, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- **¡Palabra! Instantáneas filosóficas**, Madrid, Trotta, 2001.
- **Papel Máquina. La cinta de máquina de escribir y otras respuestas**, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2003.
- **Parages**, Paris, Galilée, 1986.
- **Passions**, Paris, Galilée, 1993.
- **Points de suspensión. Entretiens**, Paris, Galilée, 1992.
- **Políticas de la amistad** seguido de **El oído de Heidegger**, Valladolid, Trotta, 1998.
- **Posiciones**, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1977.
- **Psyché. Invention de l'autre, Nouvelle édition augmentée**, Paris, Galilée, 1998.
- **Psyché. Invention de l'autre, Nouvelle édition revue et augmentée**, Paris, Galilée, 2003.
- **Resistencias del psicoanálisis**, Buenos Aires, Trad. Jorge Piatigorsky, Paidós, 1998.
- **Sauf le nom**, Paris, Galilée, 1993.
- **Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)**, Paris, Galilée, 2008.
- **Shibboleth. Para Paul Celan**, trad. Jorge Perez de Tuleda, Madrid, Arena, 2002.
- **Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía**, trad. Ana María Palos, México D. F., Siglo XXI, 1994.
- **Ulises gramófono. Dos palabras para Joyce**, trad. Mario E. Teruggi, Buenos Aires, Tres Haches, 2002.
- **Universidad sin condición**, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, Madrid, Trotta, 2002.

En colaboración con:

- **BENNINGTON**, Geoffrey: **Jacques Derrida**, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1994.
- **BORRADORI**, Giovanna: **La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida**, trad. Juan José Botero y Luis Eduardo Hoyos, Buenos Aires, Taurus, 2004.
- **CAPUTO**, John D.: **La deconstrucción en una cáscara de nuez**, trad. Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.
- **CIXOUS**, Hélène: **Velos**, trad. Mara Negrón, México D. F., Siglo XXI, 2001.
- **DUFOURMANTELLE**, Anne: **La Hospitalidad**, trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la flor, 2000.
- **FATHY**, Safaa: **Rodar las palabras. Al borde de un filme**, trad. Antonio Tuleda, Madrid, Arena, 2004.

- **FERRARIS, Maurizio:** *El gusto del secreto*, trad. Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- **HANTAI, S. Y NANCY, J.-L.:** *La connaissance des textes*, París, Galilée, 2001.
- **ROUDINESCO, Élizabeth:** *Y mañana qué...*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires, Fondo de cultura económica de Argentina, 2002.
- **SUSSANA, Gad / NOUSS, Alexis:** *Decir el acontecimiento, ¿es posible?*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Arena, 2006.
- **STIEGLER, Bernard:** *Ecografías de la televisión. Entrevistas filmadas*, trad. M. Horacio Pons, Buenos Aires, EUDEBA, 1998.

DE PERETTI, C.: *Jacques Derrida: texto y deconstrucción*, Barcelona, Anthropos, 1989.

DE PERETTI, C. y VIDARTE, P.: *Derrida*, Ediciones del Orto, 1998.

DE PERETTI, C. (ed.): *Espectrografías (Desde Marx y Derrida)*, Madrid, Trotta, 2003.

DE SANTIAGO GUERVOS, L.: «Hermenéutica y deconstrucción: divergencias y coincidencias. ¿Un problema de lenguaje?», en MAILLARD, Ch. y DE SANTIAGO GUERVOS (eds.), *Estética y Hermenéutica, Contrastes. Revista Interdisciplinaria de filosofía*, Suplemento 4 (1999), Málaga, pp. 238-248.

DE MAN, P.: *Visión y ceguera. Ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*, Puerto Rico, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1991.

DEL BARCO, Oscar: *Exceso y Donación. La búsqueda del Dios sin Dios*, Buenos Aires, Biblioteca internacional Martin Heidegger, 2003.

DESCOMBES, V.: *Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Madrid, Cátedra, 1988.

DONKEL, D.L.: *The Understanding of Difference in Heidegger and Derrida*, New York, Peter Lang, 1992.

DOSSE, F.: *Historia del estructuralismo. El campo del signo*, Madrid, Akal, 2004.

_____ *Historia del estructuralismo. El canto del cisne, de 1967 a nuestros días*, Madrid, Akal, 2004.

ESPOSITO, Roberto: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

FAYE, J.P.: *Le piège. La philosophie heideggerienne et le nazisme*, París, 1994.

FAYE, E.: *Heidegger. L'introduction du nazisme dans la philosophie*, París, Albin Michel, 1985.

FERRARIS, Maurizio: *Introducción a Derrida*, trad. L. Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.

_____ *Jackie Derrida. Retrato de memoria*, trad. Bruno Mazzoldi, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, Instituto Pensar, 2007.

FERRIÉ, Ch.: *Pourquoi lire Derrida? Essai d'interprétation de l'herméneutique de Jacques Derrida*, París, Kimé, 1998.

- FERRY, L. y RENAUT, A.: *Heidegger y los modernos*, Trad. Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- FERRO, R.: *Escritura y deconstrucción. Lectura (h)errada con Jacques Derrida*, Buenos Aires, Biblos, 1995.
- FINAS, L.; KOFMAN, S.; LAPORTE, R.; REY, J-M.: *Ecart. Quatre essais à propos de Jacques Derrida*, París, Fayard, 1973.
- FOSTER, Ricardo / TATIAN, Diego: *Mesianismo, Nihilismo y redención*, Buenos Aires, Altamira, 2005.
- FOUCAULT, M.: *Historia de la locura en la época clásica*, trad. J.J. Utrilla, México D.F., Fondo de cultura económica, 1988.
- FUERY, P.: *The Theory of Absence. Subjectivity, Signification and Desire*, Westport, Greenwood Press, 1995.
- GADAMER, Hans-Georg: *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1998
- _____ *Verdad y método II*. Trad. A. Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 1988.
- _____ *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002.
- GASCHÉ, R.: *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*, Harvard, Harvard University Press, 1986.
- _____ *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*, Cambridge, Harvard University Press, 1994
- GENÈVE, M., *Qui a peur de Derrida?* Paris, Anabet, 2008.
- GIOVANNANGELI, D.: *Écriture et répétition. Approche de Derrida*, París, Union Générale d'Éditions, 1979.
- GOLDSCHMIT, Marc: *Jacques Derrida, una introducción*, trad. Emilio Bernini, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.
- GÓMEZ RAMOS, A.: *Diálogo y deconstrucción: los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*, Cuaderno Gris, año: 1998, número: 3. Contiene: Hans-Georg Gadamer: «Texto e interpretación», pp. 17-42; Jacques Derrida: «Las buenas voluntades de poder», pp. 43-44; Gadamer: «Pese a todo, el poder de la buena voluntad», pp. 45-48; Derrida: «Interpretar las firmas (Nietzsche/Heidegger)», p.p. 49-64; Gadamer: «"Destruktion" y deconstrucción», p.p. 65-74; Jean Greisch: «El conflicto de las universalidades», p.p. 75-88; Manfred Frank: «Los límites de la controlabilidad del lenguaje», p.p. 89-98; Josef Simon: «La buena voluntad de comprender y la voluntad de poder», p.p. 99-110; Mariano Peñalver Simó: «Entre la escucha hermenéutica y la escritura desconstructiva», p.p. 111-120; Patricio Peñalver Gómez: «Ruinas, chibolotes, prótesis», p.p. 121-134; José Manuel Cuesta Abad: «...Diafórica...», p.p. 135-166; Jorge Pérez de Tudela Velasco: «Trashablar: Gadaderriada», p.p. 167-194; Philippe Forget: «Gadamer, Derrida: punto de encuentro», p.p. 195-230; Gadamer: «La hermenéutica tras la huella», p.p. 231-254.
- GRESCH, J.: *Herméneutique et grammatologie*, París, CNRS, 1977.

- HAAR, M.: (ed.), *Cahier de L'Herne. Heidegger*, Paris, L'Herne, 1983.
- HABERMAS, Jürgen: *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1991.
- _____ *El pensamiento posmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- HARTMAN, G.H.: *Saving the Text: Literature/Derrida/Philosophy*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1981.
- HARVEY, I.E.: *Derrida and the Economy of Différance*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
- HEGEL, G.W.F.: *Fenomenología del Espíritu*, trad. de Alfredo Llanos, Rescate, Buenos Aires, 1991.
- _____ *Creer y Saber*, trad. de J. A. Díaz, Santafé de Bogotá, Norma, 1992.
- HEIDEGGER, Martin: *Nietzsche*, Trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Ediciones Destino, 2000.
- _____ *Ser y Tiempo*, trad. José Gaos, F.C.E., Buenos Aires, 1991, p. 353.
- _____ *Aportes a la filosofía: acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- _____ *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000.
- _____ *Caminos del bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996.
- _____ *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- _____ *La autoafirmación de la Universidad alemana*, trad. Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996.
- _____ «Hölderlin y la esencia de la poesía», trad. Samuel Ramos, publicada en *Arte y Poesía*, Buenos Aires, F.C.E, 1992.
- IHDE, D. y SILVERMAN, H. (Eds.): *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany, State University of New York Press, 1983.
- JACKSON, K.: «"One Wish" or the Possibility of the Impossible: Derrida, the Gift, and God in "Timon of Athens"», *Shakespeare Quarterly*, Vol. 52, No. 1 (Spring, 2001), pp. 34-66
- JAMENSON, F.: *The political Unconscious*, Ithaca y New York, Cornell University Press, 1981.
- JANKÉLÉVITCH, V.: *Pensar la muerte*, trad. Horacio Zabaljáuregui, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.
- JOHNSON, Ch.: *System and Writing in the Philosophy of Jacques Derrida*, Cambridge Univ. Press, 1993.
- KOFMAN, S.: *Lectures de Derrida*, Paris, Galilée, 1984.

- KRELL, D. F.: *The Purest of Bastards. Works of Mourning, Art, and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2000.
- KÜCHLER, T.: *Postmodern Gaming. Heidegger, Duchamp, Derrida*, Nueva York, Peter Lang, 1994.
- LACQUE-LABARTHE, Ph. y NANCY, J-L. (Eds.): *Les fins de l'Homme. A partir du Travail de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1981. (Coloquio de Cerisy-la-Salle del 22 de julio al 2 de agosto de 1980).
- LARUELLE, F.: *Les philosophes de la différence*, Paris, PUF, 1986.
- _____ *Machines textuelles. Déconstruction et libido d'écriture*, Paris, Seuil, 1976.
- _____ *Nietzsche contre Heidegger: thèses pour une politique nietzschéenne*, Paris, Payot, 1977.
- LEVESQUE, C.: *L'étrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montreal, VLB, 1976.
- LEVESQUE, C. y MCDONALD, Ch. (Eds.): *L'Oreille de l'Autre. Otobiographies, Transferts, Traductions*, Montreal, VLB, 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. M. L. Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1998.
- _____ *Totalidad e infinito*, trad. castellana de D. E. Guillot, Sígueme, Salamanca, 1987.
- _____ *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, febrero de 2001.
- _____ «Tout Autrement», *L'Arc*, 54 (1973)
- LEYTE, A.: *Heidegger*, Madrid, Alianza, 2006.
- LISSE, M.: *Auteurs contemporains. Patrik Modiano, Jacques Derrida, Maurice Blanchot*, Paris, Hatier, 1986.
- LISSE, M. (Ed.): *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1996.
- LLEWELYN, J.: *Derrida on the Threshold of Sense*, Londres, Macmillan, 1986.
- LÖWY, M.: *Walter Benjamin. Aviso de incendio. Una lectura de las tesis «Sobre el concepto de historia»*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de cultura económica de Argentina, 2002.
- MALLET, M-L (dir.): *Le Passage des Frontiers*, Paris, Galilée, 1993. (Coloquio de Cerisy-la-Salle de julio de 1992).
- _____ *L'animal autobiographique. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 1999.
- MAJOR, R.: *Lacan avec Derrida. Analyse désistentielle*, Mentha, Paris, 1991.
- MARRATI-GUÉNOUN, P.: *La Genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et Heidegger*, Dordrecht, Kluwer Academie Publishers, 1998.

- MARION, J.-L.: *Réduction et donation. recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, París, 1989.
- _____ *El ídolo y la distancia. Cinco estudios*, Sigueme, Salamanca, 1999
- MÁSMELA, C.: *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Madrid, Trotta, 2000.
- MICHELFERLDER, D., PALMER, R. E. (ed.): *Dialogue ans Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter*, State University of New York Press, 1989.
- MOUFFE, Chantal (comp.): *Desconstrucción y pragmatismo*, trad. Marcos Mayer, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- NANCY, J.-L.: *La comunidad inoperante*, trad. de Juan Manuel Garrido, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad ARCIS, 2000.
- _____ *El intruso*, trad. M. Martínez, Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- NAULT, F.: *Derrida et la théologie*, París, Cerf, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich.: *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Altaya, 1993.
- _____ *Más allá del bien y del mal*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983.
- _____ *La ciencia jovial «La Gaya Scienza»*, trad. José Jara, Caracas, Monte Avila, 1999.
- _____ *Ecce Homo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1983.
- _____ *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, trad. de Carlos Manzano, Barcelona, Tusquets, 2000.
- NOLTE, E.: *Heidegger. Política e historia en su vida y su pensamiento*, trad. E. Lucena, Madrid, Tecnos, 1998.
- NORRIS, Ch.: *Deconstruction: Theory and Practice*, London, Methuen, 1982.
- _____ *Derrida*, London, Fontana Press, 1987.
- OTT, H.: *Martin Heidegger. De camino hacia su biografía*, trad. E. Cortés Gabaudan, Madrid, Alianza, 1992.
- PEÑALVER, Mariano: «Gadamer-Derrida; de la recolección a la diseminación de la verdad», Publicado en *Er, revista de filosofía*, nº 3 (1986)
- PEÑALVER, Patricio: *La Deconstrucción. Escritura y Filosofía*, Barcelona, Montesinos, 1990.
- _____ *Argumento de alteridad. La hipérbole metafísica de Emmanuel Lévinas*, Madrid, Caparros editores, 2001.
- PETROSINO, S.: *Jacques Derrida e la legge del possibile*, Nápoles, Guida, 1983.
- PICOTTI, D.: *Heidegger, una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2010.
- PÖGGELER, O.: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1986.
- _____ *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa, 1984.

- POWELL, J.:** *Jacques Derrida. Una biografía*, València, Universidad de València, 2008.
- PROTEVI, J.:** *Time and Exteriority: Aristotle, Heidegger, Derrida*, Lewisburg, Bucknell Univ. Press, 1995.
- QUEVEDO, Amalia:** *De Foucault a Derrida*, Pamplona, Ediciones de la Universidad de Navarra, 2001.
- RABATÉ, J.-M. Y WETZEL M. (Eds.):** *L'Étique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, París, Métailié-Transition, 1992. (Coloquio de Rouyamont, diciembre de 1990).
- RAMOND, Charles,** *Le vocabulaire de Derrida*, París, Ellipses Édition Marketing, 2001.
- RELLA, F.:** *El silencio y las palabras*, Barcelona, Paidós, 1992.
- RESTA, C.:** *Pensare al limite. Tracciati di Derrida*, Guerini, Milan, 1990
- RICŒUR, P.:** *La metáfora viva*, Madrid, Cristiandad, 1980.
- ROSE, Gillian:** *Dialéctica del nihilismo. La idea de la ley en el pensamiento postestructuralista*, trad. A. Herrera Patiño, México D. F., Fondo de cultura económica, 1989.
- RORTY, R.:** *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*, trad. Jorge Vigil Rubio, Paidós, Barcelona, 1993.
- ROYLE, N.:** *Jacques Derrida*, Londres, Routledge, 2003.
- ROVATTI, P-A.:** *Como la luz tenue*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- SAFRANSKI, R.:** *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 1997.
- SALLIS, J. (Ed.):** *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.
- SALLIS, J.:** «Heidegger/Derrida—Presence», *The Journal of Philosophy*, Vol. 81, No. 10, Eighty-First Annual Meeting American Philosophical Association, Eastern Division (Oct., 1984), pp. 594-601.
- SCHÜRMAN, R.:** *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, París, du Seuil, 1982.
- SCHÜRMAN, R. y CAPUTO, J.:** *Heidegger y la mística*, Córdoba, Ediciones Librería Paideia, 1995.
- SEARLE, J.:** «Reiterating the differences: A reply to Derrida». *Glyph*, 1 (1977).
- SILVERMAN, H.J. & IHDE, D. (Eds.):** *Hermeneutics and Deconstruction*, Albany, State University of New York Press, 1982.
- SLOTERDIJK, Peter:** *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.
- SPIVAK, G.:** «Love Me, Love My Ombre, Elle», *Diacritics*, Vol. 14, No. 4, Scholarly Journal (Winter, 1984), pp. 19-36
- SPRINKER, Michael (ed.),** *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx, de Jacques Derrida*, Trad. de Malo de Molina, A. Riesco y R. Sánchez Cedillo Madrid, Akal, 2002.

- STEINMETZ, R.: *Les Styles de Derrida*, Bruselas, De Boeck-Wesmael, 1994.
- TATIAN, D.: *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*, Córdoba, Alción, 1997.
- TAYLOR, M.C.: *Errance. Lecture de Jacques Derrida. Un essai d'a-théologie postmoderne*. Trad. M. Barat. París, Ed. du Cerf, 1985.
- TRÍAS, E.: «Introducción a Derrida», en J. Derrida, *Dos Ensayos*, Barcelona, Anagrama, 1972.
- VATTIMO, G.: *Introducción a Heidegger*, trad. de Alfredo Báez, Gedisa, Barcelona, 1986.
- _____ *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- VATTIMO, G. Y CAPUTTO, J.: *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Paidós, Buenos Aires, 2010.
- VIDARTE, Paco: *Derritages. Une thèse en déconstruction*, Paris. L'Harmattan, 2001
- _____ «Prière d'insérer». *Volúbilis*, 3 (Marzo, 1996).
- _____ «Morir por el secreto». *Volúbilis*, 4 (Octubre, 1996).
- _____ «Técnica, Phármakon y Escritura –Consideraciones desde la deconstrucción-». *ENDOXA: Series filosóficas*, 11 (1999).
- VIDARTE, Paco (ed.): *Marginales. Leyendo a Derrida*, Madrid, Aula Abierta, UNED, 2000.
- WOOD, D.: *The Deconstruction of Time*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1991.
- _____ «Heidegger after Derrida», *Research in Phenomenology*, 17 (1987)
- ZIMA, P. V.: *La déconstruction: une critique*, París, PUF, 1994.

Indice

La imposible búsqueda de una tesis.....	2
La vida eterna, la muerte eterna. Imposibles.....	5
La herencia de Nietzsche.....	31
La herencia de Heidegger.....	43
«die welt ist fort, ich muss dich tragen».....	61
La lucha por la herencia, el canibalismo y la red.....	64
Bibliografía.....	80